العنوان:	دين الحرافيش في مصر المحروسة : دراسة في سوسيولوجيا الفهم الشعبي للدين
المصدر:	بحوث ومناقشات الندوة الفكرية : الدين في المجتمع العربي - الجمعية العربية لعلم الاجتماع - مصر
المؤلف الرئيسي:	فهمي، علي
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1989
مكان انعقاد المؤتمر:	القاهرة
الهيئة المسؤولة:	مركز دراسات الوحدة العربية والجمعية العربية لعلم الاجتماع
الصفحات:	397 - 425
رقم MD:	724141
نوع المحتوى:	بحوث المؤتمرات
قواعد المعلومات:	IslamicInfo
مواضيع:	الدين، الدين الشعبى، الظاهرة الدينية، الحرافيش، مصر
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/724141

الفصل الحادي والعشرون

دين الحرافيش في مصر المحروسة: دراسة في سوسيولوجيا الفهم الشعبيّ للدين

علي فهمي (*)

(وجدتُ المصريين كأنما فرغوا من يوم الحساب)[1]

أولاً: فذلكة حول تحديد المفاهيم

ثمة مستويان للتعامل مع الظاهرة الدينية، **المستوى الأول** منهما، يتعامل مع ما يمكن أن يسمى الدين النَصيّ، أي النصوص الحاكمة في دين ما، وهذا المستوى من التعامل والتحليل هو أقرب ما يكون الى الأعمال الفقهية من حيث الشرح والتأويل والتفسير وإعمال القياس. أما **المستوى الثاني**، فيتعامل مع الظاهرة الدينية كواقع مُعَاش، أو بمعنى أدق يتعامل معها كممارسات يومية سواء على المستوى الطقسي أو المعاملات الحياتية الجارية. وهذا التحليل من هذا المستوى، إنما هو تحليل سوسيوثقافي في المقام الأول، لا علاقة له بالأعمال الفقهية.

ومن ثمَّ، فإن تناولنا الظاهرة الدينية في هذه الدراسة، ينصبّ على المستوى الثاني دون اقتراب من المستوى الأول. وعلى ذلك تأتي دراستنا الماثلة، من قبيل الدراسات السوسيوثقافية، في ما يتعلق بالدين، أو بالأحرى بالفهم الشعبي للدين.

ونعني بالدين ـ هنا ـ مجمل الفهم الشعبي والممارسات العملية ذات الطابع الديني، ولو من حيث الشكل، بالنسبة الى غالبية السكان المعاصرين من المسلمين وبخاصة العاصمة المصرية، «القاهرة مصر المحروسة».

(*) باحث عربي من مصر.

(1) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **التعريف بإبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، عارضه بأصوله وعلّق حواشيه محمد بن تاويت الطنجي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١).

وهـذه الأغلبية العـددية من سكـان القـاهـرة هم من المسلمـين، أي الـذين يـدينـون بالاسلام بحكم الميلاد والتنشئة في أسر مسلمة، دون اشتراط معرفة تفصيلية، أو حتى معرفـة عامة منضبطة للأحكام الاسلامية كما تقررها النصوص. وبالتـالي فهم مسلمون بحكم انتـماء هلامي عائلي موروث، ودون اختيار مُحدَّد عن تبصر ودراية ودراسة للاسلام النصّي.

ولعل معظم المنتمين الى هذه الأغلبية العددية من مواطني القـاهرة، هم من الفقـراء أو الذين هم في الشرائح الدنيا والوسطى الدنيا، من حيث المستـويات الاجتـماعية الاقتصـادية، وفي الغـالـب أيضاً من حيث المستـويـات التعليميـة والثقـافيـة. ولعـل هؤلاء يشكلّون النـواة الحقيقيـة للجمهور الـواسع في القـاهرة. ويُـطلق أحيانـاً على هؤلاء «أولاد البلد»، وثمـة من الدراسات الفكرية والمـلاحظات، حـول «أولاد البلد» هؤلاء، من حيث الملامـح الاجتماعيـة والثقافية العامة في الغالب[٢].

وفي غيبـة دراسات ميـدانية علميـة عن التكوين الـطبقي في مصر بعامـة وفي القـاهـرة بخـاصة، ومـع الاحتراز والتحفظ الـواجبـين ازاء التقسيـمات الـطبقيـة والمصـطلحـات ذات العلاقة، والتي توردها الأدبيات السوسيواقتصادية في هذا الصدد؛ فإننـا هنا، نعتمـد على مـا سطّـره المؤرخون المصريـون وبالأخص كُتّـاب الحوليـات في مـا يتعلق بمثـل هـذه التكـوينـات الاجتماعية. وتتواتر مصطلحات محـددة في كتابـات هؤلاء المؤرخين الثُقات عن هذه الفئـات الاجتـماعية من شعب القـاهرة، وذلـك عبر القـرون السبعة المـاضيـة بـالأخص، ابتـداء من المقريزي وحتى الجبرتي، مروراً بابن اياس. وتـورد هذه التـأريخات مصـطلحات أربعـة حول هذه الفئات من فقراء القاهرة، هي على التوالي: **الحرافيش، الجعيدية، الزُعر، والحِشرية**، ويضيف البعض مصطلحاً خامساً، هو **سكان الحارات الجوَّانية**. وقد حاولنا جاهدين الوقوف عـلى أي تفرقـة دقيقة بـين مدلـولات هذه المصـطلحات، فبـان لنا ـ عـلى الأرجح ـ أن هـذه المصطلحات جميعاً متداخلة، ومن ثمَّ فهي تعدّ من قبيل المترادفات.

وفي ضـوء ما سلف، فقـد اخترنـا بالنسبـة إلى دراستنا الحـاليـة هـذه واحـداً من هـذه المصطلحات، للتعبـير عن هذه الشرائـح الفقيرة المُهَّمشـة من شعب القاهـرة، وهو مصـطلح **الحرافيش**، ربما لأنه أكثرها ذيوعاً واستمرارية في الاستخدام حتى الآن، ولـو بدرجـة أقل من الماضي.

ويجـدر الانتباه الى أن لفـظة الحرافيش، قـد تشير ـ في حـد ذاتها ـ الى إسنـاد عدد من السمات الثقافية الى أفراد الحرافيش، مثل سرعـة البديهـة وسعة الحيلة وخفـة الظل وشيء من النفاق والفهلوة والشطارة، فضلاً عن التهميش الاجتماعي الاقتصادي. ومن اللافت، هنـا، أن سمـة «الشطارة» تتضمن بُعْـدَين يكشف عنهما المـدلول الثنـائي للفظ نفسـه كـما تحـددهـا

---

(٢) علي فهمي، «إبن البلد والغريب،» ورقة قدّمت إلى: مؤتمر من شرق لآخر: مصر وفرنسا، القاهرة، ١٩٨٥. وقـد نشرت الترجمـة الفرنسيـة لهـذه الـورقـة في مجلة: **دراسـات حـوض البحـر المتـوسط** (بـاريس)، (١٩٨٦).

اللهجة الدارجة المصرية. فالشطارة تعني المهارة في معنى، كما تعني السرقة الخفية التي تكتسي ذكاء ولُطفاً في معنى ثانٍ. ولعلنا نشير الى اطلاق لفظ «الشطّار» على اللصوص في العصر الوسيط في مصر وفي بعض الأقطار العربية الأخرى، كما توضح ذلك بعض الأعمال الأدبية في هذه الفترة، وبخاصة السير الشعبية.

وفي مبحث تمهيدي، سنعرض الأسباب وراء اختيار «القاهرة مصر المحروسة» مجالاً مكانياً لهذه الدراسة. أما المبحث الأول، فسوف نفرده كمحاولة سوسيوثقافية في التأصيل النظري لظاهرة دين الحرافيش في القاهرة. وسنخصص المبحث الثاني كمحاولة استرجاعية في تركيب التاريخ الاجتماعي الثقافي المصري في ما يتعلق بموضوع الدراسة. بعد ذلك نتعرض في المبحث الثالث للظاهرة نفسها (دين الحرافيش) في ضوء الملاحظات العيانية المباشرة، وذلك في مطلبين على التوالي، يخصص **أولهما** لعرض المنهجية العامة والاشكاليات المنهجية. أما **المطلب الثاني** فذو طابع موضوعي بحت، يعرض لأهم الملاحظات الميدانية حول الظاهرة؛ من خلال منطلقين رئيسيين، يتعلق **الأول** بالتراكم الثقافي ويتعلق **الثاني** بالوظيفة الاجتماعية ذات الطابع النفعي ودورها في استمرارية الظاهرة، بالاشارة عند التطبيق الى المولد والممارسات الصوفية على التوالي. ثم نُلحق الدراسة بخاتمة وجيزة، ونذيّل لها بثَبْت بأهم الاشارات والاحالات.

ثانياً: بحث تمهيدي: لماذا «القاهرة مصر المحروسة» تحديداً؟

منذ انشاء الفُسطاط في السنة العشرين للهجرة (كانون الأول/ ديسمبر ٦٤٠ ميلادية)، بُعَيْد الفتح العربي الاسلامي لمصر، لتكون عاصمة اسلامية لها، أُطلق اسم «مصر» ـ الدولة ـ ككل على هذه العاصمة البازغة. وعلى الرغم من بقاء الفسطاط عاصمة رسمية لمصر حتى منتصف القرن الرابع الهجري، فقد أضيف اليها العسكر، ثم القطائع كقاعدتين أقيمتا تبعاً لتطور الأحوال السياسية. بيد أن الانقلاب الحاسم الذي طرأ على خِطط العاصمة المصرية، قد تم ببدء انشاء القاهرة المعزّية (السابع عشر من شعبان عام ٣٥٨ للهجرة الموافق السابع من تموز/ يوليو عام ٩٦٩ للميلاد)، لتكون عاصمة ملوكية للدولة الفاطمية القادمة من شمال افريقيا، بل لتكون عاصمة مركزية لهذه الدولة كلها بعد انتقالها من **المهدية** في تونس الى **القاهرة المعزّية** في مصر. وبعد حين، اتصلت العاصمة الملوكية بالعواصم الثلاث السابقة عليها، وأطلق عليها جميعاً اسم **القاهرة مصر المحروسة**، مع اختصاص **الفسطاط** ـ على الأكثر ـ باسم **مصر**. وعلى الرغم من ان **المحروسة** كانت تضاف الى **القاهرة مصر**، على نحو رسمي استمر حتى أوائل القرن العشرين الحالي، فلا تكاد الوثائق المتاحة أن تفصح عن سبب اضافة **المحروسة** كنَعْتٍ **للقاهرة مصر**. ويبدو لنا أن السبب في ذلك هو مُعْتَقد شعبي لا يزال سائداً، وهو أن العاصمة المصرية مشمولة برعاية وبركة بعض رموز آل البيت النبوي الكريم، والذين يُعْتَقد أنهم دفنوا فيها، مثل السيدة زينب، بنت الامام عليّ، والامام الحسين بن علي، فضلاً عن الكثيرين من الطبقة الثانية من آل البيت، إضافة الى عدد من

أبرز أئمة الفقه السني مثل الامام الشافعي والامام الليث بن سعد، وكذلك عدد كبير من أقطاب التصوف والولاية؛ ولشعب القاهرة مصر المحروسة فيهم اعتقاد عظيم[٣].

وتَتْرَى التعليقات من الرحّالة المسلمين الذين زاروا القاهرة مصر المحروسة، عَبْر السنين، مليئة بالتعظيم والتفخيم. فالرحالة الشهير ابن بطوطة الذي زارها في أوائل القرن الثامن الهجري يقرر: «فهي أم البلاد،.... المتناهية في كثرة العمارة، المتباهية بالحسن والنضارة، مَجْمع الوارد والصادر، وبها ما شئت من عالم وجاهل، وجاد وهازل، وحليم وسفيه، ووضيع ونبيل، ومُنْكَر ومعروف. تموج موج البحر بسكانها، وتكاد تضيق بهم على سعة مكانها وامكانها، شبابها يَجِد على طول العهد...». كما يصفها شيخنا ابن خلدون لدى قدومه اليها (عام ٧٨٤ للهجرة - ١٣٨٢ للميلاد)، بقوله: «فرأيت حاضرة الدنيا، وبستان العالم، ومحشر الأمم... وايوان الاسلام، وكرسي الملك... قد مثل بشاطىء بحر النيل نهر الجنة... ومررت في سكك المدينة تغص بزحام المارة، وأسواقها تزخر بالنعم»[٤].

وعلى الرغم من المِحَن التي تعرضت لها القاهرة خلال العصر الوسيط، من حروب وحرائق وأوبئة ومجاعات، فإن مصر القاهرة، كانت تعود دائماً «فتخرج من غمار المحن قوية باسمة، وسرعان ما تسترد عظمتها وبهاءها»[٥].

ومن هنا، فنحن نرى في مثل هذه الدراسة الماثلة أن الاكتفاء بالقاهرة مصر المحروسة والتركيز عليها لأغراض هذه الدراسة، له ما يبرِّره موضوعياً، سواء على مستوى التاريخ الاجتماعي المصري أو على مستوى الأوضاع الراهنة. فيكاد يبلغ سكان القاهرة وحدها حالياً ربع سكان مصر كلها، كما أن في القاهرة وحدها خمس جامعات كبرى، تنفرد إحداها (الأزهر) بأنها واحدة من أقدم جامعات المعمورة. كما أن مؤشرات الخدمات والانتاج والاستهلاك في القاهرة، تفصح عن الأهمية المطلقة للقاهرة على صعيد مصر بالكامل.

ولعل ما يدعم رأينا هذا، ما يقرره جمال حمدان عن المركزية العاصمية في مصر: «فلقد كانت المعادلة الاقليمية في مصر دائماً تتألف من رأس كاسح وجسم كسيح على مدى التاريخ المصري، فالعاصمة كانت دائماً تسود الحياة المصرية بصورة طاغية غير عادية. وقد لا نبالغ كثيراً اذا قلنا إن تاريخ مصر ليس الا تاريخ العاصمة أو يكاد»[٦]. وليست هذه المركزية العاصمية الطاغية الا انعكاساً للطغيان السياسي والاقطاع الاجتماعي، «ألم تَرَ الى جبروت الأهرام من ناحية وضِعَة بيوت المصري القديم من ناحية ثانية»[٧]؟

---

(٣) محمد عبدالله عنّان، مصر الإسلامية وتاريخ الخطط المصرية، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٩)، ص ١٠ - ٢٥.

(٤) ابن خلدون، التعريف بإبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٢٤٦ - ٢٤٧.

(٥) عنّان، المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٦) جمال حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان (القاهرة: كتاب الهلال، ١٩٧٦)، ص ٨١ - ٨٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ٨٥.

وإذ يكون ذلك، فلقد اخترنا ـ بقناعة مُبَرَّرة ـ التركيز على دراسة سوسيولوجيا الدين الشعبي أو بالأحرى الفهم الشعبي للدين في **القاهرة مصر المحروسة**.

المبحث الأول: محاولة سوسيو ـ ثقافية في التأصيل النظري لظاهرة دين الحرافيش في القاهرة مصر المحروسة

من دون اغفال تام أو تَبَنٍّ تام للمعادلة التي يقررها بعض الباحثين (لعل أبرز رموز هذا الاتجاه هو جمال حمدان)، من أن الجغرافيا والتاريخ هما جناحا المعادلة المصرية، التي تجمع وفقاً للنظر الهيغلي بين «التقرير» و«النقيض» في «تركيب» متزن أصيل[8] من دون الاغفال والتبني الكاملين، يمكن القول ـ بثقة وموضوعية ـ إن مصر مجتمع قديم، وهو مجتمع منفتح على غيره من المجتمعات البشرية على مدى التاريخ المعروف، كما أنه مجتمع يتسم باستمرارية نادرة. فلطالما انفتحت مصر على الخارج ولطالما غُزيت من الخارج، بَيْدَ أن اللافت هو هذه القدرة الفائقة التي استطاع بها المجتمع المصري أن يهضم الثقافات المتتابعة الوافدة وأن يخرجها في نسيج متفرد. حتى الأديان لم تُفْلت من هذا المصير، فالمسيحية الوافدة قد تمصَّرت وأبدعت أشكالاً مصرية صميمية صدَّرتها الى العالم المسيحي في نظم الأديرة والرهبنة. ونزعم أن الأمر نفسه يصدق على الاسلام. فالاسلام، أو بالأحرى الممارسة الاسلامية في مصر، لها نكهة خاصة ومذاق متفرد، وكأننا بالاسلام القادم من هجير الصحراء قد رَقَّ وعَذُب على ضفاف نيل مصر، واكتسى الطقس الديني الاسلامي مسحة متميزة من عبق الفن. فالطقس بقدر ما هو ديني هو فني، وبقدر ما هو فني هو ديني. ألم ترَ أن الأذان للصلاة من مآذن مساجد مصر المحروسة له نغم خاص يقع من الأذن موقع التقديس والتطريب في آن واحد؟، وتلاوة القرآن الكريم من مقرئي مصر فيها حلاوة خاصة تنساب من الأذن الى القلب فتشفي صدور قوم مؤمنين. والذِكْر والأوراد عبادة وفن وتقرُّب الى الله تعالى وشدو. وقد نشير مجرد اشارة عابرة الى العلاقة الوثيقة بين الانشاد الديني من ناحية والطرب والغناء المصري المعاصر من ناحية ثانية[9].

حتى اللغة العربية الوافدة، قد رَقَّت وعَذُبت على ألسنة شعب **مصر المحروسة**، حتى ليصدق عليها القول المأثور: «ان من البيان لسحراً»[10].

ولم تَخْفَ هذه الحقائق عن ملاحظات القادة والرحالّة والمؤرخين على مدى التاريخ العربي الاسلامي لمصر. فعديدةٌ هي الأقوال المأثورة عما يمكن أن يطلق عليه الطابع القومي

---

(٨) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٩) علي فهمي، «رؤية جديدة في فهم الواقع الإجتماعي الثقافي المصري،» في: **حوار بين منهجين** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨١)، ص ٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٨.

للشخصية المصرية، وذلك من عمرو بن العاص، الوالي المسلم الأول على مصر وحتى شاعرنا العربي الأعظم أبو الطيّب المتنبي.

ونحن نقرر هنا أن هذه السمات الثقافية التي ينفرد بها المجتمع المصري ليست قدراً أزلياً. فبإعمال منهج المادية التاريخية، يجوز لنا أن نقرر أن هذه السمات العامة المشتركة هي من مجمل ناتج أوضاع العلاقات الاجتماعية الاقتصادية التي عرفتها مصر منذ بواكير التاريخ. فالدولة المركزية القوية تقوم على ضبط النهر وجباية الضرائب والذود عن الحدود، ولعل هذه هي الوظائف الرئيسية للدولة في مصر عَبْر التاريخ وحتى وقتنا الراهن.

ولا مشاحة في أن القهر السُلطوي من ناحية والتمايز الطبقي الصارخ من ناحية ثانية، قد أفرز وكرَّس، على مدى التاريخ الاجتماعي المصري، ميلاً عارماً لدى غالبية المصريين نحو القدرية والتواكلية والسلبية. وكل هذه السمات الثقافية المتجذرة وجدت طريقها الى الظاهرة الدينية وطبعتها بطابعها. ومن ثم تحوّل الدين النصّي تدريجياً الى دين شعبي، أو بمعنى أدق الى فهم شعبي للدين النصّي وإلى ممارسة شعبية للأحكام الدينية النصّية.

يضاف الى ذلك أن النقاء الديني ـ أياً كان الدين ـ إنما محله النصوص المقدسة فحسب. أما الممارسات فقد خرجت يوماً بعد يوم عن حدود هذه النصوص المقدسة بدرجة أو بأخرى. ولعلنا نعمد، هنا، الى شيء من التفصيل، في ما يتعلق بالاسلام بشكل عام حتى في ما هو خارج السياق المجتمعي الثقافي المصري. لنأخذ مثلاً كتابة السيرة النبوية المُطّهرة، والتي تأثرت بتعاقب الأجيال وبتطور الأذواق والقيم، إثر اتساع الفتوحات الاسلامية. فقد اتجهت كتابة السيرة في عصور متأخرة الى «طمس بعض الحقائق، أو اختراع القَصَص من أجل التخفيف من تأثير معيّن أو ازالته أو خلق تأثير معيّن أو تقويته»(١١). ولعل ما شجع على الاتجاه في كتابة السيرة الى التزوير والتلفيق، أن يكون انتماء كتّابها الى مذاهب دينية أو سياسية شتى، فمن متشيعين أشادوا بالامام علي، الى موالٍ من الفرس أشادوا بدور سَلْمان الفارسي، الى أنصار للعباسيين أعلوا من شأن العباس، عم النبي(١٢). هذا إضافةً الى تأثيرات تَوْراتية واضحة في بعض جنبات كتابة السيرة.

على أن الأكثر خطورة هو ما تعرّض له الحديث النبوي. والواقع أن مأساة انتحال الأحاديث وتزويرها قد بدأت في فترة مبكرة جداً. «فنحن نقرأ أن الخليفة عثمان بن عفان، نهى الناس عن رواية أحاديث عن النبي، لم يُسْمع بها أيام أبي بكر وعمر. وقد يكون مما دفعه الى ذلك، ما رَدَّده أعداؤه من أحاديث تسيء الى أقربائه الأمويين وتشيد ببني هاشم من أجل زعزعة مركزه، وإرغامه إما على أن يعتدل، وإما على أن يعتزل»(١٣).

---

(١١) حسين أحمد أمين، **دليل المسلم الحزين الى مقتضى السلوك في القرن العشرين** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٢٣.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٨.

يضاف الى ذلك أن بعض المُحدّثين مثل أبي هريرة الذي لم يصحب الرسول الكريم الا خلال السنوات الثلاث الأخيرة من حياته، تبلغ مروياته في كتب الحديث نحو ثلاثة آلاف وخمسمائة حديث. وقد أثارت كثرة مروياته هذه بعض الشكوك، وبخاصة أنه كان مزّاحاً(١٤). كما حدث بعض التساهل في عصور متأخرة في اسناد أحاديث الفضائل بمقولة أنه ليس ثمّة بأس من تزكية أحاديث تُنسب الى الرسول تحث على مكارم الأخلاق. كما نشير الى طبقة القُصّاص في عصور متأخرة نسبياً وقد عرفت طريقها الى المسجد والشارع، «يُحدّثون فيهما عن النبي ويحكون الحكايات، وقد نزل أفراد هذه الطبقة الى مستوى فهم العامة وراعوا أذواقها وأهواءها»(١٥). بل إنه ظهر في القرنين الثالث والرابع الهجريين بعض الدجّالين ممن يزعمون أنهم من صحابة الرسول قد سمعوا الحديث عنه مباشرة وقد عمّروا بعده لقرون، ومن ثمّ فهم لا يحتاجون الى إسناد، (من أمثال أبو الدنيا وجعفر الرومي وسرتبك الهندي ورتن بن عبدالله الهندي كذلك)(١٦). بل لم يَخْلُ الأمر من بعض الماجنين (من أمثال أبي نواس واسحاق الموصلي ومحمد ابن مناذر)، كانوا يتندرون ويهزلون ويسخرون ويروون قصصاً بذيئة متخذين شكل الحديث والإسناد(١٧).

ولقد أفرز هذا العبث في ما يتعلق بكتابة السيرة وبانتحال الأحاديث، آثاراً سلبية على فهم العامة من المسلمين للأحكام الدينية. فهؤلاء العوام ـ بحكم ثقافتهم ـ لم يكونوا مُطالَبين بالتعمق في قراءة الكتب الفقهية ودراسة أصول الفقه، فمصادر المعرفة المتاحة لهم في أمور دينهم، هي في هذا العبث المدمر الذي حدث وشاع واتسع نطاقه فشمل الأمصار الاسلامية كافة.

وما حدث على صعيد الدولة الاسلامية ككل، انتقل صداه وآثاره، قطعاً، الى المجتمع المصري. يضاف الى ذلك الرواسب ذات الطابع الثقافي التي تنتمي الى الأديان المصرية القديمة والى التراث الثقافي المصري القديم الذي كان سائداً قبل الفتح العربي الاسلامي لمصر. ولا شك، عندنا، في أن هذا كله، قد أفرز توليفة شعبية متفردة من فهم خاص للاسلام، تبعد كثيراً عن حدود الدين النصّي.

كما نعتقد أن المُناخ الثقافي المصري بكل سماته شجع على ازدهار الحركات الصوفية في المجتمع المصري. ونقول الحركات الصوفية، لأنها ليست حركة واحدة يمكن ضبط مساراتها. وعلى الرغم من أن التصوف الاسلامي، بحسب الأصل، لا يتعارض مع الخطوط الاسلامية العامة ولا يخرج عن الفقه الاسلامي النصّي، الا أنه في مناخ التخلف والتقليد. فقد لحقت بالكثير من الحركات الصوفية سلبيات كثيرة في ما يتعلق بالممارسات الطقوسية بخاصة،

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٥٤.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٧.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٥٨.

اختلطت فيها بالكثير من الخرافات السائدة، بحيث غدت معظم الحركات الصوفية بعيدة، بدرجة أو بأخرى، عن الأصول الاسلامية النصّية، وأضحت بعض الممارسات (الصوفية) تُشكّل ما يمكن أن يسمّى ديانات العامة في مقابل الدين الرسمي النصّي. ومن المفيد الاشارة هنا الى أن التقديرات التقريبية لأعداد المنتمين حالياً الى الطرق الصوفية المعتمدة رسمياً في مصر يتراوح ما بين أربعة الى ستة ملايين شخص. ولكي نعطي بعض الأمثلة المحدودة عن مدى تباعد المُعْتَقد الشعبي (الصوفي!) عن الدين النصّي، نشير الى أن شطراً من العامة في صعيد مصر لا يزالون يرون أن الطواف سبع مرات بضريح الولي الصوفي عبدالرحيم القنائي في مدينة قنا في صعيد مصر، فيه غناء عن أداء فريضة الحج الى بيت الله الحرام[18]. كما نشير الى تجربة عيانية لنا شخصياً. فقد عمد الباحث مُعدّ هذه الدراسة (خلال شهر آب/ أغسطس ١٩٨٥ في الأسبوع السابق مباشرة على عيد الأضحى)، الى زيارة ميدانية لضريح الولي الشهير أبي الحسن الشاذلي في منطقة حُمَيْثَرة في صحراء عِيذاب في أقصى الجنوب الشرقي من مصر، بالقرب من الحدود المصرية السودانية، حيث كان يقع طريق الحج القديم من الأندلس وشمال افريقيا الى مكة المُكرَّمة عَبْر البحر الأحمر (ويلاحظ أن موقع ضريح الولي يقع على خط عرض واحد أو يكاد مع المدينة المُنوّرة). وقد أسفرت ملاحظاتنا في الموقع عشية عيد الأضحى من ذلك العام، أن عدة مئات من الألوف من المصريين وغيرهم من السودانيين وحتى من المغرب الأقصى، قد سعوا الى هذه المنطقة النائية للاحتفال بمولد الولي الذي يتفق دائماً مع عيد الأضحى، وهم يمارسون هناك طقوساً شبيهة بطقوس الحج، مثل الطواف بالضريح والتكبير على التلال المحيطة. وقد أجرى الباحث عدداً من المقابلات مع بعض هؤلاء الزائرين (مصريين وغير مصريين)، فأبدى جميع من تمت مقابلتهم قناعة كاملة بأن مثل هذه الزيارة وهذا السعي والطواف، هو بديل أكيد عن الحج تماماً[19].

إضافة الى ذلك يبدو لنا منطقياً وسليماً ما يفترضه حسين أحمد أمين من أن شعوب الأمصار الاسلامية المفتوحة قد لجأت تحت ضغط فرض الجزية وقلة فرص المناصب المتاحة أمامها الى اعلان الاسلام، درءاً لعبء الجزية من ناحية، وسعياً وراء فرص العمل والكسب من ناحية أخرى. «وبهذا تكون شعوب الأقطار المفتوحة قد أفلحت في خداع الفاتحين وتطويع ما جاؤوهم به من دين، أرادهم أولئك على دفع الجزية إن هم اختاروا البقاء على معتقداتهم القديمة، وأوصدت في وجوههم أبواب عدد من المناصب المهمة في الدولة. فكان سبيل العامة الى تجنّب الجزية والوصول الى المناصب، مع احتفاظهم بعقائدهم، احتضان الدين الجديد وإقحام عقائدهم القديمة فيه. وكان أن قنع الحكام بهذه التوليفة، وأذعن الفقهاء، ورضيت الرعية، ونالت العامة ـ أو ظنت أنها نالت ـ نعيم الدنيا وأجر الآخرة»[20].

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(١٩) علي فهمي، «حج الفقراء في مصر،» (دراسة تحت النشر).

(٢٠) أمين، المصدر نفسه، ص ٩٨.

المبحث الثاني: دين الحرافيش في مصر المحروسة ـ محاولة استرجاعية في إعادة تركيب التاريخ الاجتماعي الثقافي

نعتمد في هذه المحاولة لاعادة التركيب على عدد من المصادر، مثل بعض كتب الرحلة، وبعض التأريخات المعتمدة، وبعض الدراسات الحديثة نسبياً، تغطي فترة زمنية تناهز السبعة قرون. ولا يمكن الزعم بأننا في محاولتنا هذه نلجأ الى الحصر بالنسبة إلى المصادر المتاحة، بل إننا، لضيق المساحة، نجتزىء ببعض المصادر المهمة. ولهذا الاجتزاء ما يُبرره من أن ظروف الكتابة التاريخية في العصر الوسيط كانت تعتمد كثيراً على منهج النقل عن المتقدمين، الأمر الذي يغني ببعض هذه المصادر عن مجملها.

وقد يكون من الوارد، هنا، أن نُبرر عدم اللجوء الى الوثائق الرسمية، فمعظم هذه الوثائق، وبخاصة ما يتعلق منها بالفترة السابقة على الغزو العثماني لمصر (سنة ١٥١٧ ميلادية)، قد ضاعت. كما أن الوثائق المتبقية حتى عن مصر العثمانية تعاني من اهمال شديد، وتتوزع على أماكن مختلفة متباعدة، ويعتريها خلل خطير في التبويب والتصنيف والحفظ والترقيم[٢١]. وهنا نكرر ما سبق أن دعونا اليه من وجوب إحداث أرشيف قومي، تجمع فيه الوثائق المتاحة كافة بعد تصويرها في مَظَانّها في الأرشيفات الأجنبية، ومع تبويبها بما يتيح الافادة منها لجمهرة الباحثين والدارسين[٢٢].

ولسوف نلاحظ، فيما يلي، استمرارية مذهلة، في ما يتعلق بممارسات العامة أو **الحرافيش** من سكان مصر القاهرة على مدى القرون العديدة الفائتة، في ميدان ما يمكن أن يسمّى الفهم الشعبي للدين، حتى مع مخالفة مثل هذا الفهم الشعبي للدين النصيّ.

نجد مثلاً الرحالة ابن سعيد الذي وصل مصر قادماً من الأندلس والمغرب، في النصف الأول من القرن السابع الهجري (٦٣٩ للهجرة)، يفرد في مُصّنفه الشهير: **المُغْرب في محاسن المَغْرب**، وصفاً تفصيلياً عن فسطاط مصر وقاهرة المعز في عهده، سواء من حيث الخِطَط العمرانية أو السكان. يصف تجربته في الخروج من القاهرة وقد تشوَّف الى معاينة الفسطاط على بعد نحو ميلين، وكيف تعرَّض للغبار الأسود وللزحام، حتى انه عدل عن الركوب وآثر المشي، «ولما أقبلت على الفسطاط، أدبرت عني المسرة، وتأملت أسواراً مُثَّلمة سوداء، وآفاقاً مغبرة. ودخلت من بابها، وهي دون غلق، يفضي الى خراب معمور بمبانٍ متشتتة الوضع غير مستقيمة الشوارع. . . وحول أبوابها من التراب الأسود والأزبال، ما يقبض نفس النظيف، ويغض طرف الظريف، فسرت وأنا معاين لاستصحاب تلك الحال، الى أن صرت في أسواقها الضيقة، فقاسيت من ازدحام الناس فيها لحوائج السوق، والرَوَايا التي على الجمال، ما لا تفي به الا مشاهدته ومقاساته، الى أن انتهيت الى المسجد الجامع، فعاينت من

---

(٢١) أنظر: «الندوة العلمية حول إعادة كتابة التاريخ المصري،» **فكر** (القاهرة/ باريس)، العدد ٤ (١٩٨٥).

(٢٢) انظر: جامعة القاهرة، المركز القومي للبحوث الإجتماعية والمعهد الهولندي للآثار في القاهرة، **أعمال الندوة العلمية حول إعادة كتابة تاريخ مصر الحديث** (القاهرة: دار شهدي، ١٩٨٦).

ضيق الأسواق حوله، ما ذكرت به ضده في جامع اشبيلية وجامع مراكش؛ ثم دخلت اليه، فعاينت جامعاً كبيراً قديم البناء غير مزخرف ولا مُحْتفى في حصره. . . ، وأبصرتُ العامة رجالاً ونساءً، قد جعلوه معبراً بأوطئة أقدامهم، يجوزون فيه من باب الى باب ليقرب عليهم الطريق، والبياعون يبيعون أصناف المكسرات والكعك وما سوى ذلك، والناس يأكلون في عدة أمكنة منه، غير مُحْتشمين، لجري العادة عندهم بذلك، وعدة صبيان بأواني ماء يطوفون على كل من يأكل، قد جعلوا ما يحصل لهم منه رزقاً، وفضلات مأكلهم مطروحة في صحن الجامع وفي زواياه، والعنكبوت قد عظم نَسْجُه في السقف والأركان والحيطان، والصبيان يلعبون في صحنه، وحيطانه مكتوبة بالفحم وبالحُمرة بخطوط قبيحة مختلفة، من كُتْبِ فقراء العامة. . . ولقد تأملت ما وجدت فيه من الارتياح والأنس، دون منظر يوجب ذلك، فعلمت أن ذلك سر مودع من وقوف الصحابة في ساحته عند بنائه»(٢٣). ويضيف ابن سعيد في روايته عن رحلته الى الفسطاط قوله: «ولم أرَ في أهل البلاد ألطف من أهل الفسطاط، حتى أنهم ألطف من أهل القاهرة، وبينهما نحو ميلين؛ وجملة الحال أن أهل الفسطاط في نهاية من اللطافة واللين في الكلام، وتحت ذلك من الملق وقلة المبالاة برعاية قِدَم الصحبة وكثرة الممازجة والألفة مما يطول ذكره. . .»(٢٤). ثم يصف ابن سعيد القاهرة المعزية بعد ذلك بأن القاهرة الفاطمية هي من الترتيب السلطاني، إلا أن ذلك الاهتمام الفاطمي بالعاصمة الملوكية الجديدة استمر أمداً قليلاً، فعلى الرغم من المباني الجليلة، فإن ممرات القاهرة ضيقة مزدحمة ومظلمة كثيرة التراب والأزبال ومع ذلك «فالقاهرة هي أكثر عمارة واحتراماً وحشمة من الفسطاط، لأنها أجلُّ مدارس وأضخم خانات وأعظم دياراً، لسكنى الأمراء فيها، لأنها المخصوصة بالسلطنة. . . وهي الآن (في عهده) عظيمة آهلة. . . ، وهي مستحسنة للفقير الذي لا يخاف طلب زكاة ولا ترسيماً ولا عذاباً، . . . والفقير المُجَرد فيها يستريح لوجود السَماع والفُرَج في ظواهرها ودواخلها، وقلة الاعتراض عليه فيما تذهب اليه نفسه، يحكم فيها كيف شاء من رقص في وسط السوق أو تجريد أو سُكْر من حشيشة أو صحبة مردان وما أشبه ذلك. . . وعامة القاهرة يشربون المِزْر الأبيض المتخذ من الحنطة. . . ، ولا يُنْكَر في القاهرة إظهار أواني الخمر ولا آلات الطرب وذوات الأوتار، ولا تبرّج النساء العواهر، ولا غير ذلك مما يُنْكَر في غيرها من بلاد المغرب، وقد دخلت في الخليج الذي بين القاهرة ومصر. . . ، فرأيت فيه من ذلك العجائب وربما وقع فيه قتل بسبب السُكْر. . . ، وعلى الخليج من الجهتين مناظر كثيرة العمارة بعالم التهكم والطرب والمخالفة، . . . وكثيراً ما يتفرج فيه أهل الستر في الليل»(٢٥).

يتبينّ لنا مما تقدم ونقلناه عن ابن سعيد، إبّان رحلته الى القاهرة مصر المحروسة، منذ حوالى ثمانية قرون، كيف كان يتعامل حرافيش مصر المحروسة آنذاك مع الرموز الدينية الاسلامية، فهم يجوزون من باب المسجد الى باب آخر، تقصيراً لمسافة دون شعور منهم بأن هذا يناقض حرمة المسجد، وبخاصة اذا عرفنا أن المسجد المَعْني (مسجد عمرو بن العاص)، هو أول مسجد بُني في افريقيا كلها (عام ٢١ للهجرة). وهم يحيون بالمسجد حياة شبه كاملة طوال اليوم، يأكلون ويشربون ويرمون بفضلات طعامهم في أرجاء المسجد، ونعتقد أن البعض منهم، على الرغم من ذلك، كانوا يصلون مع المصلين ويواظبون على أداء الشعائر. كما نرى، وفقاً لرواية ابن سعيد، ما كان عليه الحرافيش (على عهده) من خفة ظل وعدم

---

(٢٣) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب، تحرير أحمد فريد الرفاعي (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، [د. ت.])، ج ٨، ص ١٨٣ و ١٨٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٩٥ و٢٠٣.

مبالاة وقلة اكتراث. ويمكن أن نذهب الى أن البعض منهم كانوا يعاقرون الخمر علانية ويتعاطون الحشيشة كذلك دون استتار، ودون أن يروا في سلوكهم هذا تناقضاً مع فهمهم الشعبي الخاص للاسلام الحنيف. وكيف كانوا، وفقاً لرواية ابن سعيد أيضاً، يختلفون الى متنزهات خليج أمير المؤمنين فيما بين الفسطاط والقاهرة، وكيف كان يتهتك البعض منهم، وكيف كان يحلو للبعض الغناء وسماع الموسيقى في عصر كان يسود فيه فهم رسمي في معظم دار الاسلام بعدم حل هذا كله. بل إننا نجد في ما يرويه ابن سعيد كيف أن بعض المستورين الناس من غير الحرافيش والذين يحلو لهم التظاهر بالورع، يتخفون ويختلفون الى ضفتي هذا الخليج للفُرْجة وربما لممارسة المجون سراً وفي الستر تحت جنح الظلام.

لِنتابع الصورة في عهود تاريخية لاحقة، كما يرسمها أحد كبار المؤرخين المصريين من كُتّاب الحوليات وهو ابن اياس الحنفي المصري، الذي عاش في النصف الأخير من القرن الخامس عشر الميلادي وحتى الثلث الأول من القرن السادس عشر، وقد عاصر وقائع الغزو العثماني لمصر (١٥١٧ م). ونلاحظ أن ابن اياس يستنُّ سُنَّة خاصة في تأريخه في الحوليات، فهو يبدأ، دورياً، في ذكر من تولى من السلاطين أو من عزل أو من توفي، ويوجز أعماله، ثم يُفْرد بعد ذلك فصلاً مماثلاً عن الوزراء، وفصلاً تالياً عن كبار علماء الدين من رجال الأزهر الشريف، ثم من عجب نجده يلحق هذا بفصل ثالث عن أهم الأحداث التي مرت بالقِيَان وأرباب الغناء والطرب والعوالم. كما تمتلىء صفحات حوليات ابن اياس بذكر حانات الخمور في شوارع القاهرة مصر المحروسة، وكيف كانت المكوس (الضرائب) تُقدّر على أصحاب هذه الحانات لتدفع لخزانة الدولة (الاسلامية!) كما يورد ابن اياس الكثير عن بيوت الدعارة المُرخَّص بها. وكانت تفرض المكوس أيضاً على الداعرات لمصلحة خزانة المسلمين!، وتتكرر اشارات ابن اياس الى أنه ما إن يحدث وباء في مصر المحروسة أو تبدأ محاولة غزو من الخارج، الا ويسارع أولو الأمر الى اغلاق الحانات وبيوت الدعارة، درءاً لغضب الله تعالى، فإذا ما انحسر الوباء أو باء الغزو بالخذلان، عادت الأمور الى ما كانت عليه[٢٦].

ثم تأتي دراسة ج. دي شابرول، أحد علماء الحملة الفرنسية على مصر (في آخريات القرن الثامن عشر وبواكير القرن التاسع عشر)، وذلك تحت عنوان دراسات في عادات وتقاليد سكان مصر المحدثين، وهذه الدراسة هي جزء من الموسوعة الزاخرة التي تركها علماء الحملة عن المجتمع المصري آنذاك تحت اسم «وصف مصر». ويقرر دي شابرول في دراسته هذه البالغة الأهمية، أن أهالي القاهرة مصر المحروسة، قليلو مظاهر الانفعال، شديدو الاعتقاد في القضاء والقدر، وأنهم يتظاهرون بالغَفْلة كنوع من الحيلة لمواجهة عسف الحكام بهم[٢٧]. كما يورد دي شابرول الكثير من العادات القديمة التي تسربت الى المصريين (على

---

(٢٦) أبو البركات محمد بن أحمد بن أيّاس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، حقّقها وكتب لها المقدمة والفهارس محمد مصطفى، ٥ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤).

(٢٧) ج. دي شابرول، دراسة في عادات وتقاليد سكان مصر المحدّثين، ترجمة زهير الشايب، سلسلة وصف مصر؛ ١ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩)، ص ٣٨ - ٣٩.

عهده) مثل الاحتفال ببعض الأعياد الفرعونية القديمة. كما يقرر الباحث الفرنسي، أيضاً، أنه على الرغم من أن الاسلام يفرض على المسلمين الوضوء والنظافة الشخصية، فإنه (أي الباحث) قد لاحظ مراراً أن الناس ينهمكون داخل المساجد «في أمور تتعارض تماماً مع قداسة المكان، بل هم يندمجون أحياناً في اهتمامات مجافية للذوق، فهنالك ترى خليطاً من المتعبدين يؤدون الصلاة، وبؤساء يتفلون ويقتلون ما في ملابسهم وأجسامهم من قمل وبراغيث، وعاطلين نائمين، وحرفيين منهمكين في ممارسة أعمالهم. ويُنظر لتلك الأمور بتسامح كبير...»[٢٨]. ويلاحظ دي شابرول أيضاً أن عدداً كبيراً من المسلمين من أهل القاهرة مصر المحروسة يقدسون عديداً من الأولياء الموق، «وهم لا يعظمونهم إلا لكي ينالوا منهم الصحة لأنفسهم أو الخصوبة لزوجاتهم العقيمات. ويرون في الأولياء، كذلك القدرة على إبطال مفعول الحسد والسحر المؤذي... وهم (أي المصريون) يعتقدون أن مجرد نظرة سريعة من العين، يترتب عليها الكثير من التأثير الضارّ على صحة المرء بل على حياته كلها»[٢٩]. كما يشير الباحث الفرنسي كذلك الى ممارسات أخرى مضحكة، في رأيه، مثل حرص الرجال المسلمين من سكان القاهرة بعد قص الشعر أو اللحية، على طي هذا الشعر بعناية داخل ورقة ثم وضعه في أحد الشقوق تفادياً للحسد[٣٠]. ويلفت دي شابرول النظر، بعد ذلك، الى الثبات في معظم عادات المصريين، فكل ما قد لاحظه يتفق، الى حد كبير، مع ملاحظات الرحالة القدماء الموثوق بهم. ويورد فضلاً عن ذلك أن نسبة عالية من أبناء الطبقة الشعبية الفقيرة في القاهرة، يتعاطون مستحضراً مخدراً من خلاصة الحشيشة[٣١]. وعلى الرغم من التقاليد الصارمة في الفصل بين الرجال والنساء، حتى في داخل المنازل، فإن الطبقات الشعبية الفقيرة لا تلتزم كثيراً بهذه التقاليد. كما يشير الباحث الفرنسي هذا الى انتشار رقص الغوازي في شوارع القاهرة بعامة[٣٢].

ويشير دي شابرول الى أن المصريات من الطبقة الشعبية عموماً يملن الى تدخين النارجيلة، على نقيض نساء الطبقة الراقية اللاتي كن لا يحصلن على مثل هذه المتعة الا خِفية[٣٣]. ويقرر أن أنظمة الحكم القهرية (الشيطانية، كما يسميها) قد عملت على تدمير أخلاقيات الأفراد على نحو محزن مشيراً في ذلك الى «الشح الوضيع» الذي يُلاحظ عند أبناء الطبقة الدنيا من المجتمع وذلك الرياء الذي نجده لدى كل أفراد المجتمع[٣٤]. بل يذهب هذا الباحث الفرنسي الى أكثر من ذلك، فيقرر أن معظم الفقراء لا يستحيون من الاستجداء، بل إنهم يفعلون كل ما في وسعهم ليظهروا أمام الناس بمظهر البؤس والعوز بقدر الامكان، ويقرر أيضاً أنهم «بهذه الطريقة يتفادون تلك المظالم والمغارم التي تهدد على الدوام أولئك

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٣.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٠٨.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١١٠.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١١٥.

الذين يبدو عليهم انهم يعيشون في بحبوحة من العيش»[٣٥]. كما وللباحث الفرنسي كذلك اشارات تفصيلية الى الجنازات وطقوس دفن الموتى وبكاء النّدابات أثناء الجنازة، وهي عادة تقتصر على مصر وحدها دون غيرها من أقطار الدولة العثمانية. ويقول إنه من العادات المرعية ألا يدفن الميت الا والشمس في الأفق إذ إن لمراعاة أو خرق هذه العادات أهمية كبرى بالنسبة الى السعادة أو الشقاء في دار الخلود، إلا أنه يعترف بأن هذه العادات لا يقرها علماء الدين من المصريين باعتبارها مخالفة لأحكام الاسلام[٣٦]. ويعقد دي شابرول المقارنة بين مقابر المصريين على عهده وبين مقابر المصريين القدماء، مع ما في هذا من مخالفة صريحة للشريعة الغراء، وعلى الرغم من الاحتقار الذي يبديه المسلمون المستنيرون (آنذاك) للاحتفالات الجنائزية التي تشبه مسرحية هزلية أكثر مما هي تعبير حقيقي عن الألم[٣٧].

وعلى الرغم من دقة دي شابرول وتقديمه بعض التفسيرات المقنعة حول ملاحظاته، الا أننا نميل الى الاعتقاد بأن بعض هذه الملاحظات متعسفة وتتسم بالتعميم. وحتى مع افتراض أنه، وهو أحد المهندسين الضباط في الحملة العسكرية الفرنسية الغازية لمصر، كان يعتمد على بعض الإخباريين من المصريين أنفسهم، الا أننا نزعم أن ثمة حاجزاً نفسياً منيعاً يقوم بين المصريين من أولاد البلد وبين الأجنبي بصفة عامة والمحتل العسكري الغازي بخاصة. فابن البلد القاهري هو صاحب القاهرة، أما الأجنبي عن ثقافته فهو ضيف في أحسن الفروض، وقد يكرم ابن البلد وفادته ولكنه لا يفتح له مكنون قلبه ولا يهتك أمامه أسرار ستره[٣٨].

نأتي بعد ذلك الى سفر بالغ الأهمية حول عادات وتقاليد المصريين من سكان القاهرة مصر المحروسة خلال الثلث الأول من القرن التاسع عشر، ألا وهو مؤلف المستشرق الانكليزي ادوارد وليم لين وهو بعنوان المصريون المحدثون، شمائلهم وعاداتهم في القرن التاسع عشر. وتكمن أهمية هذا الكتاب في أن المؤلف، سبق له دراسة اللغة العربية في بلاده قبل القيام بزيارتين للقاهرة في عشرينات وثلاثينات القرن الماضي وقد استمرت الزيارة الأولى سنتين ونصف سنة، أما الزيارة الثانية فقد استغرقت أكثر من سنة في القاهرة، ونصف سنة في الوجه القبلي، وقد فصل بين الزيارتين نحو خمس أو ست سنوات، ويقرر المؤلف في المقدمة أنه كان يستطيع بعد سنة من قدومه الى القاهرة أن يتحدث الى الشعب الذي كان يعيش بين أفراده بشيء من السهولة، وأنه كان قد عايش بصفة خاصة مسلمين من جميع الطبقات وأخذ مآخذهم في الحياة العامة، وكان يوافقهم على آرائهم كلما سمح بذلك ضميره اكتساباً لصداقتهم واخلاصهم، وفي أحوال كثيرة أخرى أمسك عن مخالفتهم في الرأي، كما أنه امتنع تماماً عن أي عمل ينفرون منه. كما أمسك المؤلف عما يحرّمه دينهم من الطعام

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١١٥ - ١١٦.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٥٥ و ١٥٨.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٦٢ - ١٦٣ و١٦٧.

(٣٨) فهمي، «ابن البلد والغريب».

والشراب وترك ما لا يألفونه من أساليب الحياة مثل استعمال الشُوَك والسكاكين. واستطاع، بفضل ألفته لحفلاتهم الدينية العامة، أن يشاهد أعيادهم وطقوسهم من غير أن يثير الشك في أنه أجنبي لا يحق له التدخل في شؤونهم، ويقرر أنه بينما كان العامة يظنونه تركياً من ملابسه التي وجدها أكثر ملاءمة له، كان أصدقاؤه يعرفون طبعاً أنه انكليزي. وكان المؤلف يقرّ عندما يسأل عن اعتقاده في المسيح طبقاً لما جاء في القرآن من أنه كلمة الله ألقاها الى مريم وروح منه. وهكذا يقرر المؤلف أن المصريين ممن عايشهم حسن رأيهم فيه وقويت ثقتهم به، وأن المسلمين يكرهون أن يبوحوا بشيء يتعلق بدينهم أو بأساطيرهم للذين يشتبهون في أنهم يخالفونهم في العاطفة، ولكنهم لا يأبون الكلام في هذه الموضوعات مع من يعتقدون أن بينه وبينهم معرفة وألفة. ويقول المؤلف أيضاً أنه كان يعمد إلى سؤال الذين هم أكثر تساهلاً وأقل علماً ليحمل الذين هم أكثر معرفة وأضيق صدراً على الكلام في المسائل التي يريدها، وبهذه الطريقة نجح في التغلب على ترددهم. كما كان للمؤلف أستاذان للعربية وآدابها وللدين الاسلامي وفقهه، يقومان بتدريسه بانتظام وبأجر وكثيراً ما كان يلجأ الى سؤال أستاذيه عما يشك فيه ليحقق ما سمعه في أحاديثه مع أصدقائه أو يصححه أو يضيف اليه. وكانت له بعض الصلات بالسلطات العليا. ويتضح أيضاً من المقدمة أن المؤلف استطاع أن يجمع جزءاً من مادة الكتاب وأن يتحقق من بعض معلوماته عن طريق إخباريين من أصدقائه أو بالأجر، وأنه كان يلجأ الى التأكيد من أكثر من مصدر واحد حول الواقعة الواحدة، وأن يتعرف إلى الآراء المختلفة ويناقشها مع آخرين(٣٩).

ومن هنا فنحن نطمئن، الى درجة كبيرة، لملاحظات ادوارد وليم لين ولمجمل ما جاء في مؤلفه المهم حول عادات شعب القاهرة ـ مصر المحروسة وتقاليده في عهده، أي في حوالى الثلث الأول من القرن التاسع عشر بفاصل زمني مع سابقه دي شابرول الذي أشرنا اليه آنفاً، بنحو ثلاثين سنة.

يقرر لين من واقع الاحصاءات المتاحة له بأن المصريين المسلمين على عهده يؤلفون تقريباً أربعة أخماس سكان العاصمة الذين كانوا يبلغون آنذاك مائتين وأربعين ألف نسمة تقريباً، كما يشكّل المسلمون سبعة أثمان سكان مصر كلها في ذلك العهد إذ كان مجموع سكان مصر أقل من مليونين. ويورد المؤلف عدداً من الملاحظات المتعلقة بالطفولة وبتنشئة الأطفال وتكتسب طابعاً اسلامياً شكلياً، بالطبع. فمن أول الواجبات عند ولادة الطفل، الأذان في أذنه اليمنى، ويجب أن يكون المؤذن ذكراً كما يقرأ البعض الاقامة، وهي تشبه الأذان تقريباً في الأذن اليسرى، والغرض من ذلك هو حفظ الطفل من الجن، كما قد يتلى للغرض نفسه عبارة «باسم الرسول وابن عمه علي»(٤٠)، ويورد المؤلف أن بعض الآباء يلجأون الى استشارة

(٣٩) «المقدمة،» في: ادوارد وليم لين، **المصريون المحدثون: شمائلهم وعاداتهم في القرن التاسع عشر،** نقله إلى العربية عدلي طاهر أنور (القاهرة: مطبعة الرسالة، ١٩٥٠)، ص ١ ـ ٨.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٨.

المنجمين في أسماء أطفالهم قبل تسمية الطفل وذلك بالنسبة للذكر، أما تسمية البنت فتكون عادة باختيار الأم. بيد أن المؤلف يلاحظ غلبة أسماء الرسول وأهل البيت والصحابة أو الرسل والأنبياء الآخرين على الذكور بعامة، كما يغلب أن تسمّى البنات بأسماء نساء الرسول أو ابنته[41]. ويقرر المؤلف بعد ذلك أن تقدير الزوج للزوجة، وكذلك تقدير الناس لها، يتوقف الى حد كبير على كثرة النسل والعناية بالأطفال، وأن المصريين أغنياء وفقراء يعتبرون العُقم لعنة وعاراً. ويشير الى الطاعة السائدة من جانب الأبناء للوالدين التي تصل الى حد تقبيل يد الأب، وأن الأبناء يلزمون هذه الطاعة حتى بعد أن يصبحوا رجالاً[42]. ويشير لين الى أن أكثر الأطفال سواء من الطبقات الشعبية أو حتى من الطبقات العليا يُكسون ثياباً حقيرة خارج المنزل خوفاً من شر العين، إذ يُخشى من الحسد بخاصة على الأطفال لأنهم يعتبرون من النعم الكبرى التي يشتهيها الجميع، كما يعمد بعض الأهل الى إلباس الذكور من أطفالهم ملابس الإناث، فالبنت أقل تعرّضاً للحسد[43]. ويعمد المؤلف الى تفصيل احتفالات المصريين بختان الأولاد الذكور والزّفة التي تصحب ذلك، على تفصيل بين الفقراء والأغنياء من حيث الترف المصاحِب. كما يشير الى ظاهرة كانت سائدة في عهده حيث يمسك الولد المُختتن بيده اليمنى منديلاً مطرزاً مطوياً يضعه باستمرار أمام فمه ليحجب بعض وجهه اتقاء لشر العين الحاسدة[44]. ويشير المؤلف الى قلة اهتمام الأبوين بتربية الطفل تربية ذهنية على الرغم من كثرة الكتاتيب (مكاتب التدريس) التي يلتحق بها الأولاد أكثر من البنات، بل تراه يقرر أن أغلب معلمي الكتاتيب هم من قليلي العلم، حتى أن بعضهم لا يحسن القراءة والكتابة[45]. وقد لاحظ لين أن كثيراً من المصريين القاهريين يهملون أداء الصلاة في مواعيدها، كما لاحظ أن هناك كثيرين يندر أن يقيموا الصلاة[46]. ويعتقد المصريون أنه من المكروه دينياً أن يقوم الإنسان أثناء تناول الطعام لأي سبب[47]. ويشجع المصريون الزواج ويعتبرون امتناع الرجل عن الزواج بلا مبرر عند بلوغ السن الملائمة مخالفاً للآداب ومسيئاً للسمعة، وقد لا يجد الأعزب من يؤجره مسكناً إلا إذا كان يقتني جارية. ويذكر لين أن النساء الأرامل والمطلقات يعرضن أنفسهن للزواج عن طريق وسطاء، بالطبع، حتى اذا كانت تعلم أنها سوف تُطلّق من الزوج الجديد بعد فترة وجيزة[48]. ويقدم تفاصيل كثيرة عن الخاطبة التي تحترف سمسرة الزواج، ويذكر أن النساء كالرجال كن يستخدمنها. وهي تقوم أيضاً بمهنة الدلالة، فيسهل عليها دخول البيت وبخاصة في ظل الانفصال التام بين الرجال

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٦.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ٩٩.

والنساء فيما عدا بين الطبقات الشعبية الفقيرة[٤٩]. ويتحدث عن العادات التي تراعيها الطبقات الاجتماعية المختلفة في مصر عند الزفاف، وهي عادات تتسم بالاعلان المكثف وبالاسراف الشديد حتى بين الطبقات الفقيرة. وبالطبع، فإن الاسراف في هذه الحالة الأخيرة يكون نسبياً[٥٠]. ويشير الى ظاهرة كانت سائدة وهي تفضيل الزوج أن تعيش أمه معه في منزله ليتسنى لها أن تحمي شرف زوجته وبالتالي شرفه أيضاً. بل أن الحماة (أم الزوج) تسعى الى ذلك للسبب نفسه[٥١]. ويعتقد المصريون، كما ينقل الينا لين، أن سُفور المؤمنة أمام الكافرة مخالف للشرع، اذ لن تعفّ الكافرة عن وصفها للرجال[٥٢]. ويقول لين إن المصري عادة لا يتزوج بأكثر من امرأة مع أن الشريعة تبيح له أربع زوجات، إلا أن الرجل وان اقتصر على زوجة واحدة يمكنه أن يطلّقها ويتزوج غيرها كيفما شاء. ويقرر بثقة أن الكثيرين من رجال القاهرة، على عهده، كانوا يطلّقون زوجاتهم، وبخاصة اذا طال أمد الزواج[٥٣]، مشيراً الى أن الكثيرين من الرجال قد اقترنوا في عشر سنين بعشرين امرأة أو ثلاثين، كما أن بعض النساء ممن لم يتقدم بهن السن تزوجن عشرة رجال أو أكثر على التوالي وأن ذلك يسود بالأخص بين الطبقات الشعبية الفقيرة[٥٤]. ويشير الباحث الى كثرة استخدام المصريين للعوالِم (القيان) في أي مناسبة، كميلاد طفل أو الاحتفال بختان أو بعرس، بيد أن هذا لا يحدث لدى العائلات الجليلة في المناسبات العادية لاعتبارها مخالفة للآداب، أما بالنسبة الى الطبقات الشعبية الفقيرة، فإن هذا غير معيب. ويشير لين أيضاً الى كثرة رقص الغوازي سافرات في الشوارع[٥٥]. وهو يذكر بعض النساء من الطبقات الشعبية الفقيرة تكد أكثر من الرجال، وأنهن يعملن، فضلاً عن تجهيز الطعام وجلب المياه، في غزل القطن والكتان أو الصوف، وكذلك في البيع أحياناً في الأسواق. وتخضع هؤلاء النساء الفقيرات لأزواجهن أكثر من خضوع النساء من الطبقة العليا[٥٦].

ويلاحظ لين أن التحية لدى المصريين المسلمين تعتبر سُنَّة وردُّها فرض، بعكس الحال عند التحية بين المسلم وغير المسلم[٥٧].

ومما يورده لين في مؤلفه أنه اذا تثاءب المصري المسلم، فإنه يضع ظاهر يده اليسرى على فمه ويستعيذ بالله من الشيطان الرجيم، إذ المعتقد أن الشيطان يقفز إلى فم المتثائب. كما

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٠٠.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٠٤ و١١٢.
(٥١) المصدر نفسه، ص ١١٣.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ١١٤ - ١١٥.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ١١٧.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ١١٩.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ١١٩.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

أن القاعدة أن يكرّم المسلمون يُمْناهم يداً وقدماً، فيستعملون اليد اليُمْنى للأغراض الجليلة، واليسرى للأعمال التي تُعتبر، على رغم ضرورتها، حقيرة، وينتعلون الحذاء الأيمن ويخلعونه قبل الأيسر، ويخطون عتبة الباب بالقدم اليمنى قبل اليسرى[٥٨]. ويقرر لين أنه بينما تقلّ الكلمات الخليعة في مجتمعات الطبقتين العليا والوسطى، فإن أغلب الناس من الطبقات الشعبية الفقيرة (الحرافيش) خلعاء في أحاديثهم ويحبون الدعابة الى أقصى حد، وأن أفراحهم لا تكون أبداً بلا جلبة[٥٩].

ثم يعقد لين مبحثاً مهماً عن الخرافات، ويقرر أن الخرافة قد تفصل في أمور يختلف فيها حتى علماء الدين لأجيال طويلة. ومن بين ما يعرضه الاعتماد على الحلم وبخاصة اذا رأى الرائي في المنام الرسول، فإن رأي الرسول كما ينقله النائم عنه هو الفيصل في أي مسألة مختلف عليها. ويورد بعض الأمثلة التي تتعلق بوجود أو بعدم وجود رأس الامام الحسين في المشهد الحسيني في القاهرة، وهي مسألة خلافية من الناحية التاريخية وكيف حسمتها فعلاً الرؤيا[٦٠]. كما يعتقد المصريون بالجن (وهم طبقة من الكائنات تتوسط بين الملائكة والأنس، وتقلّ عنهما فضلاً وقد خُلقت من النار وتستطيع أن تتشكل بأشكال الناس والبهائم والوحوش الخيالية وتختفي عن الأنظار كما تريد). والجن يشربون ويأكلون ويتناسلون مثل البشر أو معهم، كما أنهم عرضة للموت وإن كانوا يعيشون أجيالاً عديدة. ويعتنق بعض الجن الاسلام والآخرون كُفَّار ويسمى هؤلاء الكفرة شياطين يرأسهم إبليس[٦١]. وينقل الينا لين أن العادة في مصر في عهده أن يرسم المسلمون والمسيحيون على السواء صليباً على مدخل الحمّام إذ يعتقدون أن هذا يمنع الجن من دخوله. ويعتقد المصريون، وبخاصة العوام منهم، أنه عندما يصب أحدهم ماء على الأرض عليه أن يدمدم: «دستور» مستأذناً أو مستغفراً الجنيّ الذي قد يوجد هناك[٦٢]. كما يعمد المصريون الى قول «دستور» أو «دستور يا مباركين» عند دخول المرحاض؛ كما يعتقد الكثيرون أن سبب الزوابع التي تثير الغبار أو الرمال إنما يكمن في تحليق هذه الكائنات من الجن، وعادة يفوه المصريون عندما تبدو زوبعة بالقرب منهم بتعويذة معينة لإبعاد الزوبعة عنهم فيهتفون: «حديد يا شؤم»، فهم يظنون أن الجن يخافون هذا المعدن كثيراً. كما يعتقد المصريون أن الشهاب سهم يقذف به الله الشياطين فيصيحون عندما يرون شهاباً ساقطاً: «سهم الله في عدو الدِّين»[٦٣].

يعترف لين بأن ما يتعلق بالجن وبتاريخه، بحسب اعتقاد المصريين، إنما يرتبط بأساطير لم يذكرها القرآن ولا يؤمن بها المسلمون المستنيرون، ويلاحظ أن هذه الأساطير ترجع الى آثار

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٣٩.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٤٠.
(٦٠) أنظر التفاصيل الكثيرة في: المصدر نفسه، ص ١٤٦ ـ ١٤٨.
(٦١) المصدر نفسه، ص ١٥٥.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٥٥.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

باقية من معتقدات خاصة سابقة على الاسلام[٦٤]. ومع ذلك فهو يورد حكايات عديدة تدل على اعتقاد عدد من علماء الدين في مصر على عهده بالجن وبقدرتهم على التشكل بأشكال كائنات مختلفة[٦٥]. ويشير الى أنه سمع كثيراً عن أحداث أفزع الجن فيها سكان أهم شارع في القاهرة (على عهده) أسبوعاً كاملاً، إذ كان الآجرّ (القرميد) يُقذف بكثرة من بعض المنازل كل يوم طوال هذه المدة ولم يصب أحد، وقد ذهب لين شخصياً الى مكان هذا الحادث للنظر وللاستقصاء، فلم يجد شيئاً من ذلك كله وقيل له إن الرجم قد انقطع، بيد أنه لم يجد أحداً ينكر واقعة قذف القرميد أو شك في أنها من أعمال الجن، بل كان الكل يردد قولهم: «الله يحفظنا من شر أعمالهم»[٦٦].

وأشار لين أيضاً الى اعتقاد الكثيرين من المصريين بأن الجن يُسجنون أثناء شهر رمضان وأن الكثيرات من المصريات يرششن في وقفة عيد الفطر ملحاً على أرض الغرف مبسملات لمنع هذه المفزِعات من دخول منازلهن[٦٧]. وفي هذا السياق يشير أيضاً الى بقية عجيبة من خرافة مصرية فرعونية قديمة، إذ يعتقد عدد كبير من سكان العاصمة المصرية أن لكل حي من أحياء القاهرة حارساً خاصاً من الجن ذا شكل أُفعواني[٦٨].

ويقرر لين أن غالبية المصريين «لا يظهرون احتراماً خرافياً للكائنات الوهمية فحسب، وإنما يجاوزون ذلك الى بعض أفراد من البشر مثلهم. وكثيراً ما يكون ذلك التقديس الى أقل الناس استحقاقاً له. فيعتبرون الأبله أو المجنون مخلوقاً عقله في السماء وجسده يختلط بالبشر. ويعدّونه لذلك ولياً. ومهما ارتكب الولي المشهور من الخطايا، وكثير منهم يخالفون الدين، فهي لا تؤثّر في قداسته، اذ تُعتبر نتيجة تجرد عقله من الأشياء الدنيوية، فروحه أو قواه العقلية كلها مُستغرقة في التقوى»[٦٩].

ومما يقرره لين أن كل من يرتاب في وجود الأولياء يُرمى بالمروق[٧٠]. وهو يقول إن المصريين يسمون أقدس الأولياء قطباً، وأن القطب كثيراً ما يظهر ولكنه لا يُعرف، وهو يظهر دائماً متواضعاً رث الثياب. ويعتقد المصريون أن القطب يكون فوق الكعبة. ومع الاعتقاد السائد بأن سطح الكعبة هو مركز القطب الرئيسي، فإن لهذا القطب مركزاً آخر في أحد أبواب القاهرة، وهو باب زويلة الذي تسميه العامة أيضاً «باب المتولي»[٧١].

ويزور المصريون أضرحة الأولياء كثيراً معتقدين أن هؤلاء الأولياء سينزلون عليهم البركات، كذلك يقصدون هذه الأضرحة التماساً للدرء من مرض، أو لطلب النسل مقتنعين

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٥٦.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٥٧.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٥٧ - ١٥٨.
(٦٧) المصدر نفسه.
(٦٨) المصدر نفسه.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٦٠.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٦١.
(٧١) المصدر نفسه، ص ١٦٢ - ١٦٣.

بأن فضائل الميت تكفل قبول دعواتهم قبولاً مرضياً. ثم يورد لين تفاصيل كثيرة عن طقوس زيارة الأولياء من طواف حول المقصورة من اليسار الى اليمين وقراءة الفاتحة بصوت لا يُسمع أمام باب المقصورة، أو أمام جوانبها الأربعة، وقد يتلون بعد ذلك سورة أطول من الفاتحة وتُقرأ بعض الأدعية من أجل الولي، وإن كان يعتقد أيضاً أن الأجر ينعكس على الزائر الذي يتلو الصلاة(٧٢).

ويشير لين الى أشهر موالد القاهرة بعد المولد النبوي وهما مولدا الحسين والسيدة زينب. كما يشير الى كثرة الدراويش في مصر كثرة عظيمة والى الاحترام الذي يلقاه هؤلاء، وبخاصة من أفراد الطبقات الشعبية الفقيرة(٧٣). ويذكر بالتفصيل أهم طوائف الدراويش في مصر (الطرق الصوفية) مثل الرفاعية والقادرية والأحمدية. ويقرر أن عقائد الدراويش وقوانينهم وشعائرهم لا تذاع على غير المطلعين على أسرارها، فهي مثل عقائد الماسونية(٧٤). ويذكر الكثير من هذه الشعائر الدرويشية منها أشياء لا علاقة لها بالدين النصّي مثل احتراف اخراج الثعابين من المنازل وقضم الزجاج ونحو ذلك(٧٥). ويورد ملاحظات تفصيلية عن كثرة لجوء المصريين المسلمين، وبخاصة الطبقات الشعبية منهم، الى الأحجبة والتمائم ضد الحسد بل ضد بعض الأمراض. كما يلجأ البعض الى بعض الأعمال ذات الطابع السحري لمنع أثر الحسد مثل استعمال «الشب» بإحراقه ووخز قطع من الورق بإبرة، وغير ذلك من الطقوس(٧٦).

ويتحدث هذا المؤلف الانكليزي عن تعليق كتابات مستمدة من القرآن الكريم أو الأحاديث الشريفة بكثرة على الحوانيت جلباً للرزق ومنعاً للحسد(٧٧).

وأورد لين اشارات تفصيلية طريفة عن لجوء المصريين الى مثل هذه التمائم والأحجبة لشفاء الأمراض وازالة أثر السموم. كما أشار الى الكثير من العادات الخرافية الساذجة والمضحكة التي كان يلجأ اليها المصريون لمقاومة انتشار الرمد، ومنها عادات شديدة الغرابة بل وعادات مقززة(٧٨).

وذكر أن المصريين قد يلجأون الى عادات خرافية شتى يستشيرونها عند التردد في عمل ينوون فعله أو تركه، فيستخدم البعض ما يسمى «زائرجه». كما يعمد البعض الى حل مشكلاتهم عن طريق «الاستخارة»(٧٩).

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٧٧ ـ ١٨٢.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٨٢ ـ ١٨٤. يلاحظ استمرار هذه الظاهرة الى حد ما في مصر حتى الآن الى درجة أن المشرّع المصري تدخّل لتحريم تعليق مثل هذه اللافتات على السيارات في السنوات الأخيرة.

(٧٨) أنظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ١٨٦ ـ ١٨٨.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

ويعقد لين الفصل الثاني عشر من كتابه للسحر والتنجيم، ويورد تفاصيل طريفة عن ذلك مثل فتح المندل[٨٠]. ويلاحظ أن عادة فتح المندل، ذات الطابع السحري لا تزال متّبعة في القاهرة حتى الآن بدرجة أقل، وذلك للكشف عن السارق في حوادث السرقة اذا لم يكن الجاني معروفاً بخاصة، كما يستخدم المندل أيضاً للكشف عن مكان الغائب.

ومن عجب ودون محاولة تقويمية من جانبنا، نجد أن عدداً كبيراً من الملاحظات التي أوردها لين في ثلاثينات القرن التاسع عشر عن العادات والتقاليد ذات الطابع الديني الشكلي التي تتصل بما يمكن أن يسمى الفهم الشعبي للدين، يردد معظمها مؤلف مصري بعد كتاب لين بحوالى سبعين سنة على الرغم من كل النهضة التعليمية والثقافية التي حدثت في مصر خلال هذه الفترة الطويلة نسبياً. فتكاد الصورة التي يوردها المؤلف المصري محمد عمر في كتابه الموسوم **سر تخلف المصريين وانحطاطهم**، أن تكون صورة مقاربة جداً للصورة التي سبق أن أوردها لين[٨١].

ولعل هذه الاستمرارية اللافتة للنظر أن تكون محلاً للدراسات المتعمقة الجادة حول أسبابها على الرغم من التوسع في التعليم الرسمي، وعلى الرغم من كثرة القنوات الثقافية الرسمية وانتشارها، وعلى الرغم من الوسائط الاعلامية التي تغدق عليها الدولة الكثير من المال؛ ولسوف نطرح في مبحث لاحق عدداً محدداً من الفروض التي نقدمها لتفسير هذه الاستمرارية وبخاصة وأننا كما سنرى في المبحث القادم مباشرة كيف أن عدداً كبيراً من ملاحظات السابقين علينا حول الممارسات الشعبية للدين في القاهرة حالياً أو ما اسميناه «دين الحرافيش» لا تزال مستمرة حتى وقتنا الراهن.

المبحث الثالث: دين الحرافيش - رؤية آنية للملاحظات العيانية

المطلب الأول: في المنهجية العامة

لا تنفصل المنهجية، في تقديرنا، عن موضوع الظاهرة المبحوثة. إذ لا يمكن تعميم منهجية بعينها أو أدوات بحثية ثابتة وموحدة لاستخدامها في الحصول على المعطيات المطلوبة حول دراسة الموضوعات الاجتماعية أو الثقافية كافة في مختلف المجتمعات البشرية بغضّ النظر عن المواضعات الخاصة بكل منها.

وإذ نصدر عن هذا المنطلق الرئيسي، نؤكد أنه في ضوء الخبرات البحثية العيانية المباشرة التي شاركنا فيها على مدى نحو ثلث قرن في مجتمعنا المصري تحديداً، وفي بعض المجتمعات العربية الأخرى، فإننا نرى أن اللجوء الى الأدوات المنهجية ذات الطابع الكمّي

(٨٠) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ١٩١ - ٢٠١.

(٨١) محمد عمر، **سر تخلّف المصريين وانحطاطهم** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٠٣).

في جمع البيانات والمعطيات عن معظم الظواهر الاجتماعية والثقافية أمر محفوف بمزالق كثيرة. وهو لا يؤدي، وفقاً لنتائج معظم البحوث الميدانية والجماعية والفردية كافة، الا الى فهم مبتسر ومحدود حول السطح فقط من الظاهرة المبحوثة، إن لم نقل، قد يؤدي الى فهم مُضلّل.

ولقد طالما نبهنا نحن والبعض الى ضرورة التخلي عن هذا التمسك الشكلي المغترب والعقيم معاً، بهذه الأدوات البحثية الكمية التي نُقلت الينا من المجتمعات الغربية الصناعية المتقدمة، والتي تختلف من نواحٍ كثيرة عن مجتمعاتنا العربية، سواء من حيث التطور التاريخي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي، فضلاً عن اختلافات فارقة في البنى المادية والفوقية. ونحن نعتقد أن هذه المنهجية وهذه الأدوات قد نقلت الينا، في الغالب، بتأثير التبعية والتغريب. وشَجّع على التوسع في استخدامها الرغبة المحمومة في سرعة الانجاز البحثي، ومن ثمَّ النشر، فالكسب السريع لمال أو لشهرة متسرعة[٨٢].

فمن الثابت الآن عملياً، باستقراء التاريخ الاجتماعي الثقافي الاقتصادي السياسي في الدولة العربية الاسلامية بعامة، وفي المجتمع المصري منها بخاصة؛ أن شعوبنا قد تعرضت على مدى التاريخ العربي الاسلامي ومنذ بواكير هذا التاريخ، بل وتعرّض بعضها مثل الشعب المصري حتى قبل بداية هذا التاريخ العربي الاسلامي، لألوان بشعة من قهر السلطة واستغلالها لانجازاته كافة. كما بات من المقرر أن نمط الانتاج ونظام العلاقات الاجتماعية الاقتصادية في هذه المجتمعات العربية الاسلامية، ومن بينها المجتمع المصري قلّص كثيراً من حريات الأفراد، وبالتالي سبّب ضموراً حيوياً لسمات معينة، مثل حرية الرأي وحرية التعبير عنه والشجاعة في إبداء الرأي المخالف والصدق وعدم المداراة وعدم التقية والمصارحة والمكاشفة ونحو ذلك، الأمر الذي ينجم عنه، في إيجاز وتركيز شديدين، ما نلاحظه ويلاحظه غيرنا من إحجام المبحوثين في ما يتعلق ببحوث استكناه الرأي والاتجاهات، إحجامهم عن إبداء الرأي الحقيقي والاتجاه الحق والقناعة الحقّة. وهي أمور عايشها مجتمع الباحثين في فروع العلم الاجتماعي منذ بدايات اللجوء الى البحوث الميدانية في الأقطار العربية كافة، ومن بينها مصر التي كانت سباقة في هذا المضمار.

كما أن طبيعة الموضوعات المبحوثة في مثل هذه البحوث الميدانية تتطلب قدراً من الوقت يبذله الباحث معايشاً للمبحوث بحيث يُسمح بتبلور ثقة متبادلة بينهما تكسر حواجز الخوف التقليدية ازاء السلطة التي يُجَسِدها الباحث أمام المبحوث، حتى إن لم يكن للباحث أدنى علاقة بالسلطة. ولا شك أن هذا كله هو حصاد حتمي لعلاقات تاريخية محددة.

---

(٨٢) علي فهمي، «نحو علوم إجتماعية قومية،» **مجلة العلوم الإجتماعية** (جامعة الكويت)، (١٩٨٥)؛ **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي: الندوة السنوية للمركز القومي للبحوث التي عقدت من ٢٦ إلى ٢٨ شباط/ فبراير ١٩٨٣ في القاهرة** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤)، والجمعية العربية لعلم الإجتماع، ندوة نحو علم إجتماع عربي، تونس، ١٩٨٥.

ولسنا في حاجة، هنا، الى ايراد تفاصيل كثيرة حول الموضوع أو ايراد أمثلة من واقع البحوث الميدانية ونتائجها القاصرة خلال العقود الثلاثة الفائتة.

إلا أن الظاهرة المؤسفة أنه يبدو أن الكثيرين حتى من الأوساط الأكاديمية المعنية، لا يحفلون بقراءة رأي مخالف للاعتياد العام، وبالتالي لا يحفلون بفهمه ولا يحفلون بمعارضته، ولا حتى بتكلّف مشقة الرد عليه.

وإذا كان كل ما أسلفناه، في إيجاز، من حجج مقنعة بفساد اللجوء الى الأدوات المنهجية ذات الطابع الكمي في البحوث الاجتماعية بعامة، فإن هذه الحجج تصدق على نحو أكثر وضوحاً في ما يتعلق بالتعرف الى اتجاهات المبحوثين بخاصة. وفي هذا الميدان تحديداً، تكون الحجج التي سقناها أنصع ما يكون وضوحاً بالنسبة الى ما يتعلق بالاتجاهات الدينية بالأخص. فالاتجاهات الدينية سر الأسرار وهي في بؤرة ضمير المعتقد أو حتى غير المعتقد، وهي قدس الأقداس لا يغض خواتمه لباحث متسرع يملأ صحيفة استبيان في دقائق قصيرة.

وهكذا عمدنا في دراستنا هذه الى الاستبصار بمعطيات التاريخ الاجتماعي الثقافي المصري في شكل قراءات مكثفة على مدى سنين عديدة على نحو ما ألمحنا بايجاز في المبحث الثاني من هذه الدراسة. ففي تقديرنا أن الظواهر السوسيوثقافية في مجتمعاتنا، وبخاصة في مجتمع قديم ومستمر ومتفتح على الغير كالمجتمع المصري، لا يمكن دراستها وفهمها بعيداً عن استكناه المصادر المعتمدة في التاريخ الاجتماعي الاقتصادي الثقافي حول الظاهرة المبحوثة في المجتمع المعني. كما أننا نلجأ الى الواقع المبحوث لنعيشه، ومن ثم لندرسه محاولين فهمه واستكناه أسرار الظواهر الاجتماعية الثقافية التي يعتلج بها. ولا يمكن أن تتم الدراسة العميقة أو الفهم الأوفى من خلال أدبيات غريبة وافدة.

ولا نتمكن في هذا المقام من رسم صورة منهجية صارمة لما اتّبعناه في جمع ملاحظاتنا عن ظاهرة **دين الحرافيش في مصر المحروسة**. فالواقع أن معايشاتنا لمجتمعات الحرافيش بالقاهرة مصر المحروسة، قد بدأت واستمرت خلال عدة عشرات من السنين. بيد أننا نقرر، بصدق وبنزاهة، أننا وجهنا ملاحظاتنا أثناء مثل هذه المعايشات الى حرافيش مصر المحروسة منذ نحو عشر سنين، توجيهات محددة لفهم الكثير من أبعاد ثقافاتهم الفرعية واتجاهاتهم وقناعاتهم ومعتقداتهم الدينية منها والعامة على حد سواء. ونزعم أننا خرجنا بنتائج مرضية من الملاحظات المتبصرة نتيجة هذه المعايشات الطويلة.

فمثلاً، قد شهدنا عشرات من الموالد الدينية الشعبية في مصر المحروسة على مدى سنوات. واعتمدنا على إخباريين من الطبقات الشعبية الفقيرة حظينا بثقتهم وصداقتهم، وتجولنا آلاف المرات عبر الدروب الضيقة لحواري القاهرة القديمة، وتسكعنا بين المجاذيب وأهل الطريق،ناقشناهم وناقشنا غيرهم عنهم، ولطالما اختلفنا الى المقاهي و«الغُرز» في الأحياء الفقيرة وفي الحارات الجوّانية ـ على حد تعبير المؤرخ الأشهر الجبرتي.

باختصار، عشنا أو حاولنا أن نعيش بين الحرافيش سنوات هي أزهى سنوات العمر.

عشنا دون تكلّف وبلا تعالٍ وبتلقائية ودون افتعال، عشنا بينهم الى الحد الذي يسمح بقدر من المعرفة الدقيقة عنهم، والوصول الى بعض الملاحظات المتبصرة المدَّقَقة المستقاة من خلال هذه المعايشة الطويلة والثرية.

وقد يكون من الملائم هنا أن نقارن بالتساوق مع ميدان آخر هو الابداع الأدبي بعامة والروائي منه بخاصة. فقيمة روائي مصري شهير مثل نجيب محفوظ تأتي في المقام الأول، في تقديرنا، من المعايشة العيانية لحرافيش القاهرة، كذلك الأمر نفسه مع روائي مصري شهير آخر هو جمال الغيطاني. ونعتقد أنه بالنسبة الى ميدان الابداع الروائي لا خلاف بين متذوقي هذا النوع الأدبي وناقديه، على أن ابداع محفوظ والغيطاني يتميز على نحو لافت عن انتاج الآخرين.

المطلب الثاني: منطلقات نظرية لبعض الملاحظات الميدانية عن دين الحرافيش في مصر المحروسة

أ ـ المنطلق الأول

تتحصل منطلقاتنا النظرية حول موضوع الدراسة في منطلقين رئيسيين: **المنطلق الأول**: أن الفهم الشعبي للدين أو ما نطلق عليه هنا **دين الحرافيش**، إنما هو نتاج تراكمات ثقافية عديدة ذات طبقات متتابعة سواء أكانت متناغمة أم متناقضة، وأن هذا النتاج الثقافي ذا الشكل الديني قد صُنع على مهل وبالتدريج عبر العصور، وأن اتمام نضج الناتج الثقافي النهائي يتوقف على **المطبخ السوسيوثقافي** ـ إن جاز التعبير. ولا شك عندنا في قدرة هذا **المطبخ السوسيوثقافي المصري** على اخراج المنتج النهائي متفرداً ذا نكهة خاصة ومذاق خاص.

«فالشيء الذي يميز الاحتكاك الحضاري في مصر خاصة عنه في كثير من مناطق العالم أنه لم يكن عملية إحلال وذوبان، ولم يكن ابتلاعاً حضارياً، إنما كان في الأساس عملية تبادل حضاري... وبعبارة أخرى لم تتحول مصر نافورة الحضارة القديمة الى مجرد بالوعة للحضارة الجديدة، ولكن الى بوتقة صهرتها لتشكلها بما يتفق وتراثها»(٨٣).

وفي ضوء هذا، يمكن فهم عبارة نيوبري «مصر وثيقة من جلد الرق، الانجيل مكتوب فيها فوق هيرودوتس، وفوق ذلك القرآن، وتحت الجميع لا تزال الكتابة القديمة مكتوبة جلية».

ولعل هذا المنطلق النظري الذي يكمن في هضم الثقافات المتتابعة التي وفدت الى مصر وصهرها واخراجها في نسيج ثقافي متفرد ـ لعل هذا المنطلق النظري يكون مفسراً لمعظم البحوث السوسيوثقافية الميدانية الرائدة التي أجراها أستاذنا سيد عويس منذ أواسط الستينات مثل: «ظاهرة ارسال الخطابات الى ضريح الامام الشافعي»، و«هتاف الصامتين»، و«الابداع الثقافي على الطريقة المصرية»، التي حاول فيها هذا الاستاذ الرائد أن يثبت وجود

---

(٨٣) حمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان**، ص ١٤٥.

علاقة تأثر في بعض الطقوس والممارسات الاسلامية والقبطية في مصر، كما تمارس حالياً، ببعض المعتقدات والأديان والثقافات المصرية القديمة منذ العهد الفرعوني[٨٤].

فظاهرة إرسال الرسائل الى مقابر الأولياء والقديسين الموتى في مصر هي ظاهرة قديمة كما هي ظاهرة آنية معاصرة. فقد كانت مثل هذه الرسائل في العصر الفرعوني الى الموتى تُكتب عادة على وعاء أجوف اسطواني الشكل يُصنع عادة من الخزف أو الفخّار، كما كانت هذه الرسائل تكتب، أحياناً، على ورق البردى أو على ورق مصنوع من الكتّان. وعرف المصريون القدماء نوعاً من التداعي القضائي ـ إذا جاز التعبير ـ ضد شخص ميت ظالم؛ إذ قد يطلب أحدهم من ميت عزيز عليه أن ينوب عنه في رفع الدعوى القضائية ضد الذي أذاه أو أضرّ بمصالحه في حياته، إذ إن الاثنين المدعي بالوكالة والمدعى عليه يسكنان في «مدينة الموتى»، وكانت المحكمة المتوهمة في عالم الأموات تسمّى كما توردها النصوص «محكمة الإلّه الأعظم في مدينة الأموات»[٨٥]. ومن اللافت للنظر أنه حتى الوقت الراهن، يعتقد جانب كبير من حرافيش مصر المحروسة، في قناعة تامة بجدوى الاحتكام الى ما يطلقون عليه «المحكمة الباطنية» التي تجتمع هيئتها مساء كل ثلاثاء من كل أسبوع في ضريح السيدة زينب في القاهرة وبرئاستها، وبعضوية الامام الشافعي (الذي كان قاضياً وفقيهاً في حياته) والسيدة نفيسة من آل البيت النبوي الكريم.

تدعو هذه الاستمرارية وهذا التشابه الى اثارة تساؤلات عديدة لا يكفي المنطلق النظري الأول كما أوردناه للاجابة عنها. إذ ان مفاد هذا المنطلق النظري أن الثقافات والمعتقدات تتوالى ليس في شكل طبقات بعضها فوق بعض، بل إنها تمتزج وتصهر معاً. ولعل هذا المنطلق يفسر الظاهرة في لحظة تاريخية، لكنه لا يصلح دوماً لتفسير استمرارية الظاهرة، وتتابعها على مدى الأجيال، على الرغم من التغيرات التي من المؤكد أن تكون قد لحقت بالمجتمع المصري عبر القرون. وهنا قد يسعفنا **المنطلق النظري الثاني** في تقديم تفسير لهذه الاستمرارية، وهو ما نسميه المنطلق النفعي أو الوظيفة النفعية للظاهرة المدروسة، وهو ما نتناوله الآن.

المنطلق الثاني: الوظيفة النفعية واستمرارية الظاهرة

على الرغم من اقتناعنا بالمادية التاريخية كمنهج مدخلي في دراسة الظواهر الاجتماعية والثقافية، وعلى الرغم من أن الظواهر الثقافية (بما في ذلك الممارسات ذات الطابع الديني)، إنما تقوم على أساس متين من نظام العلاقات الاجتماعية الاقتصادية في المجتمع المعني ـ على

---

(٨٤) أنظر لسيد عويس: **من ملامح المجتمع المصري: ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي** (القاهرة: المركز القومي للبحوث الإجتماعية والجنائية، ١٩٦٥)، وهتاف الصامتين: **ظاهرة الكتابة على هياكل المركبات في المجتمع المصري المعاصر** (القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٧١).

(٨٥) سيد عويس، **الإبداع الثقافي على الطريقة المصرية: دراسة عن بعض الأولياء والقديسين في مصر** (القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٨١)، ص ٢٠ ـ ٢١.

الرغم من ذلك لا نعتقد أن هذه العلاقة بين ما يسمّى في الأدبيات البنى التحتية والبنى الفوقية هي علاقة آلية، بل إنها علاقة جدلية بالضرورة من ناحية، كما أن الوظيفة النفعية للظاهرة السوسيوثقافية هي التي تبرر، بالدرجة الأولى، تفسير استمرارية هذه الظاهرة حتى مع حدوث بعض التنويعات على سلّم العلاقات الاجتماعية الاقتصادية.

ودون الدخول في التفاصيل، يمكن القول ان الفن الانتاجي في مصر من جهة، وكذلك نظام العلاقات الاجتماعية الاقتصادية من جهة ثانية، يتسمان بنوع من الاستاتيكية، وإن كان لا يمكن في الوقت نفسه انكار أن ثمة تغيرات قد لحقت بهما منذ أواسط القرن الماضي على الأقل، وهي إن لم تكن في مستوى التغيرات الجذرية الغارقة فهي تغيرات كمية مهمة لها حساباتها. وعلى الرغم من هذا كله يلحظ الباحث المدقق استمرارية واضحة للكثير من البنى الثقافية وبالأخص ما يتعلق منها أو يتصل بالظاهرة الدينية.

وفي هذا الصدد، فنحن نجازف بتقديم أطروحتنا حول هذه الاستمرارية الثقافية من حيث طابع وظائفها النفعية. ولسوف ندلل على أطروحتنا هذه بمثالين بارزين من أبرز رموز الممارسات الدينية للحرافيش في مصر المحروسة. وهذان المثالان يتعلقان بظاهرة المولد وبالجماعات الصوفية على التوالي كما سيجيء.

١ ـ ظاهرة المولد

الاحتفال بمولد الولي في القاهرة مصر المحروسة (وعادة ما تكون الاحتفالات بالمولد أوسع نطاقاً في حالة ما إذا كان الولي المحتفى به من آل البيت النبوي)، هو ظاهرة سوسيو ـ ثقافية تتكرر كل عام في توقيت محدد معروف. يتخذ الاحتفال في شكله العام مظهراً أو مظاهر دينية. فالقرآن الكريم يُتلى ليل نهار في الأسبوع الذي يسبق الليلة الكبيرة للمولد، وتتداخل القراءات العالية عبر مكبرات الصوت. ولا يستطيع أحد المتابعة الواضحة في سماع آيات الذكر الحكيم. الأذكار والأوراد تعمّ مساحات شاسعة حول ضريح الولي حتى لتشمل حياً بأكمله وبعضاً من الأحياء المجاورة، وينشد المنشدون الأناشيد الدينية على أنغام الآلات الموسيقية مقلدين ايقاعات موسيقية لأغانٍ معاصرة معروفة من الجميع، مع إكساء اللحن اشعاراً دينية مؤلفة مسبقاً أو هي ترتجل، وبالتالي تتغير بعض ألفاظها من أمسية الى أخرى. سدا عن المظهر الديني الشكلي، بيد أن هذا لا يكفي للتعبير عن الجوهر الحقيقي للمولد. فالمولد سوق تجارية في المقام الأول يعرض فيها المنتجون بضائعهم يسعى اليهم المستهلكون للشراء، فالمنتج والبائع من جهة يُفيدان من المولد في تصريف السلع، والمستهلك من جهة أخرى يُفيد من المنافسة بين الباعة عند الشراء. ومن اللافت لنظر الباحث المدقق أن الموالد وبخاصة في الأقاليم المصرية، ترتبط مواسم اقامتها بتصريف محاصيل زراعية بعينها، وتتفق مواعيد الموالد الاقليمية مع مواعيد الانتهاء من جني المحصول الذي يشتهر به الاقليم الذي يقام فيه المولد.

وحتى في القاهرة مصر المحروسة ـ وإن يكن ذلك بدرجة أقلّ ـ فإن معظم موالد الأولياء المشهورين تصادف في الأشهر السابقة على شهر رمضان، وكأن الرواج التجاري الذي يحدث إبّان هذه الموالد مقدمة ضرورية للانفاق على رحلة العمرة والحج الى الأراضي المقدسة.

ويلعب المولد دوراً مهماً في توثيق العلاقات الاجتماعية بين الوافدين اليه من أبناء القرية أو الاقليم الواحد أو بين المنتمين الى طريقة صوفية واحدة وإن تعددت مواطنهم الاقليمية؛ وقد يكون في هذا التعارف بين هؤلاء وتوثيق العلاقات بينهم، فرص ملائمة للاصهار وللزواج وللتجارة وللمشاركة في أنشطة اقتصادية مستقبلية.

كما أن المولد، اذا نظرنا اليه من منظور فني، هو مسرح يختلط فيه الفن بالشكل الديني، فأرباب الفنون الشعبية يختلفون اليه ويعرضون فنونهم الساذجة على الفقراء بخاصة، وهم الذين يفتقرون الى الفن الراقي والذين لا يعرفون عادة الطريق الى أجناس الفنون التي يصنعها الخاصة ويستهلكها ويتذوقها الخاصة. ومن هنا، فالمولد مناسبة احتفالية للترفيه، وللعروض الفنية ولتلقّي الفنون في آن واحد، ويلبي حاجات طبقات شعبية بسيطة وفقيرة، محرومة من فنون وإبداعات الخاصة.

ويختلف بعض الناس الى المولد تخففاً مما قد يعانونه من أمراض عصابية أو ذهانية، فهم يقصدون الولي ملتمسين حلول البركة عسى أن يتم شفاؤهم. كما قد يستعين البعض ببركات الولي في تحقيق مطلب أو مأرب مثل زواج أو إنسال أو كسب. ويذهب البعض الى المولد وفاء لنذر سابق في حالة تحقق الأمر الذي نذر من أجله.

بعد ذلك، فنحن نقدم أطروحة نفترضها، هي أن المولد يتفق مع ما نطلق عليه المزاج النفسي العام للمصريين وبخاصة الحرافيش. فالمصري البسيط وحتى المتدين، يميل، عادة، الى التخفف من ثقل أعباء التدين، فهو يؤدي الطقوس بغير مشقة «الدين يسر لا عسر»، و «ساعة لقلبك وساعة لربك». المصري البسيط لا يرى أن في التدين مشقة له، فالدين متعة وعبادة في آن واحد. فزيارة المولد «زيارة وتجارة». وإذ يكون ذلك، فلا جناح على المصري البسيط (حتى المتدين)، من أن يأخذ نصيبه من نعيم الدنيا بقدر ما يطيق وبقدر ما تصبو اليه نفسه. وهو لا يرى في ذلك أي تناقض مع التديّن، «فالله غفور رحيم»، و «قد كتب ـ تعالى ـ على نفسه الرحمة. فالمصري البسيط متدين على نحو خاص، يمكن أن نسميه التدين الحياتي، فهو يؤدي لله ما لله، وفي الوقت نفسه يوظف الأمور كلها بما في ذلك فهمه الشعبي للدين توظيفاً نفعياً. المصري البسيط مقهور محروم عبر القرون، فلا بأس من أن يمنحه المولد «وهو مناسبة ذات طابع ديني شكلي»، لا بأس من أن يمنحه المولد بعض المتع الحياتية البسيطة، فهو يتذوق بعض صنوف الحلوى بمناسبة المولد، وهو يتذوق الثريد واللحم لمناسبة المولد. وقد يختلط بالنساء بمناسبة المولد، كما قد يلجأ الى تعاطي الحشيشة «للتسرية عن أحزانه وآلامه» لمناسبة المولد أيضاً. فالمولد، في ايجاز، هو للمصري الفقير البسيط «فرجة»،

والمصري البسيط يعشق الفرجة. فهو يأتي من الريف المحروم أو من الحارات الجوّانية المحرومة ليجد في فسحة المولد أنساً أو قل «ونسه» على حد التعبير الشعبي.

هذه الوظيفة، أو بالأحرى الوظائف النفعية للمولد، هي التي تفسر، في تقديرنا، استمرارية الظاهرة. بل من اللافت للنظر أن الموالد ومواكبها لم تتوقف حتى في أشد حالات حدوث الأوبئة وانتشارها، مع ما في ذلك من تعرّض لأضرار ولمخاطر صحيّة جسيمة.

ألا يجدر افتراض أن هذه الوظائف والغايات النفعية للمولد، هي من أهم أسباب الاستمرارية، على الرغم من عدد من التغيرات المجتمعية البنائية، مثل انتشار التعليم الرسمي ومجانيته حتى مرحلة الدكتوراه، وتعدد معاهد العلم والجامعات والمراكز البحثية والدوائر الأكاديمية، والاعلام الرسمي المكثف في هدر سفيه؟

ما نفترضه وهو عرضة للنقاش العلمي هو أن المؤسسات الخدمية الرسمية، التعليمية والثقافية والاعلامية، تقدم خدمات شكلية سطحية قليلة الجدوى والتأثير والفاعلية، ومن ثم يستمر المولد ظاهرة سوسيوثقافية، متجذرة في مجتمعنا الذي يعبر عنه حرافيش مصر المحروسة، بحق، صائحين ومرددين: «مولد يا دنيا» و «مولد وصاحبه غايب».

٢ ـ الممارسات الصوفية

عرفت مصر الاسلامية منذ قرون عديدة الصوفية على المستويين النظري والعملي بين قطاعات المثقفين بخاصة، وأيضاً على المستويات العملية (الطقوسية والسلوكية) بين العوام. وفي العصر الوسيط أخذت الحركة الصوفية شكل الفرق، وتسمّت كل فرقة، في الغالب، باسم مؤسسها. كما انقسمت الفرق الرئيسية الى فرق فرعية كثيرة[٨٦]. ومنذ العصر الوسيط أيضاً كانت تنظيمات ألطرق الصوفية في مصر، مطابقة أو تكاد لتنظيمات مجتمعية أخرى بالغة الأهمية، ألا وهي تنظيمات طوائف الحرفيين[٨٧].

وعلى الرغم من أن هذا التلازم بين الطرق الصوفية في مصر من ناحية ونظام طوائف الحرفيين من ناحية أخرى، وقد وهن ثم انفصمت عراه، بعد تحلل النظام الأخير في نهايات القرن التاسع عشر بقيت الطرق الصوفية كمنظمات مجتمعية فعالة في مصر حتى الآن. وثمة

---

(٨٦) بلغ عدد الطرق الصوفية المسجّلة رسمياً في مصر ٦٧ طريقة، وهي كلها خاضعة لأحكام الأمر الخديوي الصادر في ٣ حزيران/ يونيو ١٩٠٣ مع التعديلات الصادرة عن مجلس النظار (الوزراء) في ٣ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩١٠، واللائحة الداخلية الصادرة عن المجلس الصوفي في ٢٢ نيسان/ أبريل ١٩٠٥، ثم القانون رقم (١١٨) لسنة ١٩٧٦ بشأن نظام الطرق الصوفية، والقرار الجمهوري رقم (٥٤) لسنة ١٩٧٨ بإصدار اللائحة التنفيذية للقانون السابق المشار اليه مباشرة. نقلاً عن: عويس، المصدر نفسه، ص ١٣١ ـ ١٩٠.

(٨٧) أنظر التفاصيل في: أندريه ريمون، **فصول من التاريخ الإجتماعي للقاهرة العثمانية**، ترجمة زهير الشايب (القاهرة: مؤسسة روز اليوسف، ١٩٧٤).

من الاستنتاجات أن بعض الطرق الصوفية على الأقل لم تتخلص بعد، على نحو نهائي، من بعض جوانب أنشطتها الاقتصادية (السرية!).

وعلى الرغم من قلة المعلومات والبيانات المتاحة لنا، في ما يتعلق بتفاصيل ودقائق التنظيمات الداخلية المتعلقة بالطرق الصوفية في مصر، نظراً لكونها تنظيمات تكتسي طابعاً مغلفاً بالسرية، إلا لعدد من الأتباع ممن يرقون الى المراتب العليا فيها. على الرغم من ذلك، فإن ثمة ملاحظات كثيرة حول أنواع عديدة من صور التكافل الاجتماعي (السري بالطبع)، الذي يتم في اطار الطريقة الصوفية الواحدة من جانب الأتباع القادرين تجاه غير القادرين منهم. وفي الغالب، يتم هذا التكافل الاجتماعي السري عبر قنوات خاصة بتنظيم من مشيخة الطريقة أو بمعرفة مسبقة من المشيخة على الأقل، وتحسب أن هذه القنوات المنظمة دقيقة وصارمة وفعالة.

وتشير البيانات المتاحة الى أن الطرق الصوفية تنتشر، طولياً، عبر الأقاليم المصرية جميعاً، بما في ذلك القاهرة مصر المحروسة. ومع ذلك، فإننا نفترض تبعاً للوزن السكاني النسبي (الساحق) للقاهرة، أن نسبة عالية من المنتمين الى معظم الطرق الصوفية، بل وأغلب قياداتها، إنما يعيشون في القاهرة. ومن ثم، فإننا نفترض تبعاً لذلك أن غالب أوجه التكافل الاجتماعي السري للطرق الصوفية، يتم في نطاق القاهرة مصر المحروسة.

ولسنا قطعاً ضد مثل هذا التكافل الاجتماعي السري، حتى وإن كان بالضرورة نخبوياً ومقصوراً على نطاق الأتباع المنتمين إلى الطريقة. فلا شك في أهمية مثل هذا التكافل الاجتماعي السري وحيويته بالنسبة الى غالبية الأتباع (وهم مواطنون) لمواصلة الحياة، وذلك في ظل تدني مستويات أنظمة التكافل الاجتماعي الرسمي وأجهزته.

وأياً كان الأمر، فقد يكون للتنظيمات المجتمعية ذات الطابع غير المعلن بالنسبة الى الكافة، مزالق خطيرة. وعلى الرغم من أننا لا نملك أية بيانات محددة حول أنشطة غير قانونية يمكن أن تمارس، ولو جزئياً، في نطاق بعض الطرق الصوفية في مصر نتيجة السرية المفروضة على تنظيماتها الداخلية ـ نقول على الرغم من ذلك، فإن مثل هذه التوجسات قد تكون واردة ولها ما يبررها.

ولعل الأمر نفسه يمكن أن يرد بالنسبة الى بعض الممارسات الطقوسية التي قد تحدث في اطار بعض هذه الطرق في غير علانية، ومدى موافقة هذه الممارسات لأحكام الدين النصّي أو ابتعادها عنه.

ومع ذلك، تبقى الطرق الصوفية تجسيداً لظواهر سوسيوثقافية بالغة الأهمية في مصر، وبالأخص في غيبة فاعلية المؤسسات الرسمية أو عدم فاعليتها.

ملاحظات ختامية

كما ذكرنا في مقدمة الدراسة الماثلة، لسنا بصدد تقديم أية محاولة ذات طابع تقويمي حول الفهم الشعبي وللممارسات الشعبية للدين، أو كما أطلقنا عليها **دين الحرافيش**، كما يطرحه الواقع السوسيوثقافي في مصر بعامة، وفي **القاهرة مصر المحروسة** بخاصة. وبالتالي فلسنا في حاجة الى تقديم أية مقترحات محددة لمحاولة تغيير مسار مثل هذه الممارسات الشعبية والفهم الشعبي للدين. فالأمر في رأينا غير وارد من ناحية، بل نزعم أنه غير مؤسس علمياً من ناحية ثانية، وهو غير قابل للتطبيق من ناحية ثالثة في ظل ظروف العلاقات الاجتماعية الاقتصادية الراهنة.